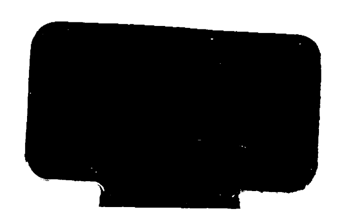


LA

MONADOLOGIE

AVEC NOTICE SUR LA VIE, LES ÉCRITS

ET LA

PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ

PAR

M. E. SEGOND

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE STANISLAS

PARIS

ARTHUR SAVAÈTE, ÉDITEUR.

76, Rue des Saints-Pères, 76,

M DCCC LXXXXV

LA MONADOLOGIE

LA

IONADOLOGIE

AVEC NOTICE SUR LA VIE, LES ÉCRITS

ET LA

PHILOSOPHIE DE LÉIBNITZ

PAR

M. E. SEGOND

OFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS



PARIS

OCIÉTÉ GÉNÉRALE DE LIBRAIRIE CATHOLIQUE

VICTOR PALMÉ, Directeur Général

76, rue des Saints-Pères, 76

BRUXELLES	GENÈVE
. ALBANEL, Dr de la Succursale	H. TREMBLEY, Dr de la Succursale
12, RUE DES PAROISSIENS	RUE CORRATERIE, 4

1883



AVANT-PROPOS

La Monadologie *fut écrite en* 1714. *C'est une uite de thèses où Leibnitz a résumé et mis en rdre les principes de sa philosophie. Il l'écrivit n français, comme la plus grande partie de ses uvrages philosophiques. Il avait d'ailleurs un notif particulier de se servir de la langue fran-aise dans cet opuscule, puisque c'est pour le rince Eugène de Savoie qu'il le composa. Il évita l'y parler le langage des écoles. Voici ce qu'il lit à ce sujet, en l'envoyant à M. de Montmort, vec lequel il était en correspondance : « Je vous nvoie un petit discours que j'ai fait ici*[1] *pour M. le Prince Eugène de Savoie sur ma philo-ophie. J'ai espéré que ce petit écrit contribuerait*

1. A Vienne.

à mieux faire entendre mes méditations, en y joignant ce que j'ai mis dans les journaux de Leipzig, de Paris et de Hollande. Dans ceux de Leipzig, je m'accommode assez au langage de l'École; dans les autres, je m'accommode davantage au style des Cartésiens; et dans cette dernière pièce, je tâche de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres (**26** *août* **1714**). »

Une analyse de la Monadologie *serait aussi peu utile à ceux qui voudraient se dispenser de lire l'ouvrage qu'à ceux qui en voudront faire une étude sérieuse. Il n'y a d'ailleurs d'analyses utiles que celles que le lecteur fait lui-même; nous nous bornerons à indiquer brièvement la marche que suit Leibnitz.*

Après avoir établi l'existence des monades (**1, 2**), *il montre qu'elles sont ingénérables, incorruptibles, douées d'une entière spontanéité, et que leur activité, tout immanente, consiste, comme celle de l'âme humaine, dans la perception et l'appétition* (**3-23**).

Il distingue ensuite trois sortes de monades : les monades nues, les âmes et les esprits (**24-36**).

La démonstration de l'existence de Dieu et des ttributs qui font sa souveraine perfection est mme le couronnement de la théorie des monades (37-48).

De ce sommet, Leibnitz contemple la grandeur la beauté de l'Univers, en voit toutes les monades liées par une harmonie préétablie, qui fait e chacune un miroir vivant du monde et de ieu même, retrouve partout la vie et l'organisaion avec le mouvement, depuis les plus hauts usqu'aux plus infimes degrés de l'être, et, après voir reconnu en toutes choses la marque de la oute-puissance et de l'infinie sagesse de Dieu, dmire son infinie bonté dans l'existence et les ois de la cité divine des esprits, appelés à participer à sa félicité éternelle (49-90).

*On a reproduit dans cette édition le texte d'*Erdmann, *corrigé d'après les éditions de MM. H. Lachelier et E. Boutroux, qui ont consulté les manuscrits originaux à la bibliothèque de Hanovre. Les seuls changements qu'on se soit permis d'y apporter, regardent l'orthographe, et particulièrement la ponctuation. Tout en réduisant beaucoup le nombre des majuscules, que Leibnitz multipliait avec profusion, on a conservé celles*

qui ont une signification évidente. Le mieux eût été de les conserver toutes; on l'aurait fait, si l'on avait eu les manuscrits à sa disposition.

Comme la plupart des éditeurs, on a joint aux articles de la Monadologie *les renvois à la* Théodicée *indiqués à la marge de l'un des manuscrits par Leibnitz lui-même. Outre qu'ils font partie intégrante du travail de l'auteur, ils sont pour le lecteur d'une très grande utilité.*





NOTICE

SUR LA VIE, LES ÉCRITS ET LA PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ

I. — VIE DE LEIBNITZ

Godefroi Guillaume (Gottfried Wilhelm) Leibnitz naquit à Leipzig le 1er juillet[1] 1646, de Frédéric Leibnitz, jurisconsulte de mérite, professeur de morale à l'université de Leipzig, et de Catherine Schmuck, fille d'un docteur et professeur en droit. Sa famille était-elle d'origine slave, comme son nom (*Lubeniecz*) semble l'indiquer? M. Kuno Fischer le nie. Quoi qu'il en soit, elle résidait depuis longtemps en Saxe. Paul Leibnitz, son grand oncle, avait été capitaine en Hongrie, et anobli pour ses services, en 1600, par l'empereur Rodolphe II. Il perdit son père en 1652. Sa mère, qui était une femme de sens et de piété, eut soin de son éducation. Passionné pour l'étude, il profita, pour satisfaire son ardente curiosité, de la riche bibliothèque que son père lui avait laissée. A l'âge de huit ans, lorsqu'il commençait à peine à bégayer le latin, il s'y enfermait des journées entières, prenant et quittant, ouvrant et fermant, sans

---

1. 21 juin, ancien style.

règle et sans choix, tous les livres qui s'offraient à lui. Les premiers qu'il lut furent les Anciens. « Je brûlais, dit-il, de connaître la plupart des Anciens, dont je ne savais que les noms : Cicéron, Quintilien, Sénèque, Pline, Hérodote, Xénophon, Platon, et les écrivains de l'histoire Auguste, et un grand nombre de Pères de l'Église, latins et grecs. J'allais de l'un à l'autre, au gré de ma passion, et je trouvais, dans cette merveilleuse variété, un charme inexprimable[1]. » Dans leur commerce il apprit à penser et à écrire. « Comme ceux qui vont au soleil prennent de la couleur, tout en faisant autre chose, il prit comme une teinture, non seulement de leur style, mais encore de leurs pensées[2]. » Dès ce temps il eut pour maxime de chercher toujours dans les mots, la clarté, dans les choses, l'utilité. Il prit un tel goût aux belles lettres et à la poésie, que ses amis craignaient, dit-il, qu'enchanté par les muses, leur commerce corrupteur ne lui inspirât que de l'aversion pour les études plus sérieuses et plus sévères. Il savait les bons poètes par cœur; et dans sa vieillesse même, il aurait encore récité Virgile presque tout entier mot pour mot. Il aimait à faire des vers latins, et y prit plaisir jusque dans ses dernières années. Il en composa une fois trois cents en un jour, sans se permettre une seule élision : « Jeu d'esprit, mais jeu difficile. » Lorsqu'en 1679, il perdit le duc Jean-Frédéric de Brunswick, son protecteur, il fit sur sa mort un poème latin qui est son chef-d'œuvre, et qui mérite d'être compté parmi les plus beaux d'entre les modernes. Il ne croyait pas, comme la plupart de ceux qui ont travaillé dans ce genre, qu'à cause qu'on fait des vers en latin, on est en droit de ne point penser et de ne rien dire, si ce

1. Guhrauer, t. II, *Anmerkungen*, p. 54.
2. *In specimina Pacidii, introd. historica*, Erdm. 91.

'est peut-être ce que les anciens ont dit : sa poésie st pleine de choses; ce qu'il dit lui appartient; il a la orce de Lucain, mais de Lucain qui ne fait pas trop l'efforts [1]. » De l'étude des lettres, il passa sans effort à elle de la philosophie, et il s'appliqua aux sujets les lus arides avec la même ardeur. La passion avec aquelle il s'enfonça dans l'étude de la logique fit raindre qu'il ne se laissât abuser par les subtilités de a scolastique. « Ses amis ignoraient, dit-il, qu'un seul ordre de connaissances ne suffisait pas à remplir la apacité de son esprit. »

A cette universalité précoce il joignait déjà une singulière originalité. S'il lisait beaucoup, et des livres de toutes sortes, il réfléchissait encore plus : c'était un besoin pour lui de penser par lui-même. « Deux choses me furent, dit-il, merveilleusement utiles, et deux choses qui pour la plupart ne sont pas sans danger : c'est que j'étais en quelque sorte αὐτοδιδακτός, et que dans toutes les sciences je cherchais à trouver quelque chose de neuf dès que je m'y appliquais, et avant même d'en bien connaître les premiers éléments. J'y trouvai deux avantages : le premier, de ne pas remplir mon esprit de vaines opinions, qu'il eût fallu plus tard désapprendre, parce qu'elles se recommandaient plutôt par l'autorité des maîtres que par la force des preuves; le second, de n'avoir pas de repos que je n'eusse pénétré jusqu'aux fibres et aux racines de chaque science, et que je ne fusse parvenu jusqu'aux principes qui me donneraient le moyen de résoudre par moi-même toutes les questions [2]. » Chose singulière, le penchant qu'il avait à méditer l'éloigna toujours de la lecture des livres qu'on ne saurait entendre sans méditer beau-

1. Fontenelle, *Éloge de Leibnitz.*
2. *Hist. et commend. linguæ character. univers.* Erdm. 162 b.

coup. « C'est que, dit-il, en suivant ses propres méditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gêné furieusement quand il faut suivre les méditations d'autrui. J'aimais toujours des livres qui contenaient quelques belles pensées, mais qu'on pouvait parcourir sans s'arrêter, car ils excitaient en moi des idées que je suivais à ma fantaisie, et que je poussais où bon me semblait. Cela m'a encore empêché de lire des livres de géométrie [1]. »

A quinze ans, ayant fait ses premières études au gymnase de Saint-Nicolas, il fut admis aux études supérieures à l'université de Leipzig. Il eut pour maitre de philosophie Jacques Thomasius [2], père du célèbre Christian Thomasius. Fort savant dans l'histoire de la philosophie, connaissant à fond l'antiquité et la scolastique, Thomasius était loin de mépriser Descartes, quoiqu'il suivît de préférence Aristote; il était entouré de collègues que Christian Thomasius qualifie d'éclectiques. C'était peut-être la direction qui convenait le mieux au génie de Leibnitz. « J'appris Aristote, écrivait-il en 1714, et même les Scolastiques ne me rebutèrent point [3]; et je n'en suis point fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres Anciens que je consultai. Par après, étant émancipé des écoles triviales, je tombai sur les modernes (il

1. *Lettre à M. Foucher*, *id.* Gerhardt, t. 1, p. 371.

2. Né en 1622, m. en 1684. Ses principaux écrits sont: 1° *Origines historiæ philosophicæ et ecclesiasticæ;* — 2° *Historia variæ fortunæ quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est.*

3. Il les étudia à fond; « in Zabarella et Rubio et Fonseca aliisque Scholasticis non minori quam antea in historicis voluptate versabar, et eousque profeceram, ut Suaresium non minore facilitate legerem, quam milesias fabulas solemus quas vulgo romanos vocant. »

nomme ailleurs [1] Bacon, Cardan, Campanella, Kepler, Galilée, Gassendi et Descartes); et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipzig, appelé le Rosenthal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles. Enfin, le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques [2]. »

En 1663, il soutint, sous la présidence de Thomasius, une thèse *sur le principe d'individuation.*

Il alla ensuite étudier à Iéna; il s'y occupa particulièrement d'histoire, sous Bosius, érudit et critique alors célèbre, et de mathématiques, sous Ehrard Weigel, mathématicien et pythagoricien.

En 1666, il publia, sous le titre : *De arte combinatoria*, un essai, qui, malgré ses imperfections, fut remarqué; on y trouve déjà la première idée de cette *caractéristique universelle*, dont il s'occupa toute sa vie.

Il étudiait en même temps la jurisprudence, science plus cultivée alors en Allemagne qu'en aucun autre pays, et dans le sein de laquelle il était pour ainsi dire né. En 1666, il voulut prendre le grade de docteur en droit à Leipzig; mais le doyen de la faculté le refusa sous prétexte de sa jeunesse. « Il fut vengé de sa patrie par l'applaudissement général avec lequel il fut reçu docteur la même année à Altdorf, dans le territoire de Nuremberg. A l'âge de ving-deux ans, il dédia à l'électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schomborn, une *Nouvelle méthode d'apprendre et d'enseigner la jurisprudence.* Il y ajoutait une liste de ce qui manquait encore au droit (*cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia*), et promettait d'y suppléer. L'année sui-

1. *In specimina Pacidii*, et *Lettre à un ami en France.* Erdm. 92 a et 699 a.

2. *Lettre à M. Remond de Montmort*, 1714, Erdm. 700 b.

vante (1668), il donna son projet pour réformer tout le corps du droit : *Corporis juris reconcinnandi ratio*. Les différentes matières du droit étaient effectivement dans une grande confusion ; mais sa tête, en les recevant, les avait arrangées ; elles étaient refondues dans cet excellent moule, et elles auraient beaucoup gagné à reparaître sous la forme qu'elles y avaient prise. Quand il donna (en 1693) les deux volumes de son *Codex diplomaticus*, il ne manqua pas de remonter aux premiers principes du droit naturel et du droit des gens. Le point de vue où il se plaçait était toujours fort élevé, et de là il découvrait toujours un grand pays, dont il voyait tout le détail d'un coup d'œil. Cette théorie générale de jurisprudence, quoique fort courte, était si étendue, que la question du quiétisme, alors agitée en France, s'y trouvait fort naturellement dès l'entrée ; et la décision de Leibnitz fut conforme à celle du pape [1]. »

« Quand il eut été reçu docteur en droit à Altdorf, il alla à Nuremberg pour y voir des savants. Il apprit qu'il y avait dans cette ville une société fort cachée [2] de gens qui travaillaient en chimie et cherchaient la pierre philosophale. Aussitôt le voilà possédé du désir de profiter de cette occasion pour devenir chimiste ; mais la difficulté était d'être initié dans les mystères. Il prit des livres de chimie, en rassembla les expressions les plus obscures et qu'il entendait le moins, en composa une lettre inintelligible pour lui-même, et l'adressa au directeur de la société secrète, demandant à y être admis sur les preuves qu'il donnait de son grand savoir. On ne douta point que l'auteur de la lettre

1. FONTENELLE.

2. La confrérie des *Rosenkreuzer*, du nom de *Rosenkreuz*, son fondateur. Descartes avait essayé d'y entrer.

ne fût un *adepte,* ou à peu près ; il fut reçu avec honneur dans le laboratoire, et prié d'y faire les fonctions de secrétaire. On lui offrit même une pension. Il s'instruisit beaucoup avec eux, pendant qu'ils croyaient s'instruire avec lui ; apparemment il leur donnait pour les connaissances acquises par un long travail les vues que son génie naturel lui fournissait ; et, enfin, il paraît hors de doute que quand ils l'auraient reconnu, ils ne l'auraient pas chassé [1]. »

Il fit à Nuremberg, en 1667, la connaissance du baron de Boinebourg, qui le mit en relation avec les hommes les plus célèbres de cette époque, lui fournit des occasions d'exercer et de produire son génie, et le fit nommer trois ans après conseiller à la cour suprême de l'électorat de Mayence. Il commença, sous ses auspices, à prendre part aux affaires politiques et religieuses du temps. « Après que Jean Casimir, roi de Pologne, eut abdiqué la couronne, en 1668, Philippe-Guillaume de Neubourg, comte palatin, fut un des prétendants, et Leibnitz fit un traité, sous le nom supposé de *George Vlicovius* [2], pour prouver que la république ne pouvait faire un meilleur choix. Cet ouvrage eut beaucoup d'éclat ; l'auteur avait vingt-deux ans. Quand on commença à traiter de la paix de Nimègue, il y eut des difficultés sur le cérémonial à l'égard des princes libres de l'Empire qui n'étaient pas électeurs ; on ne voulait pas accorder à leurs ministres les mêmes titres et les mêmes traitements qu'à ceux des princes d'Italie, tels que sont les ducs de Modène ou de Mantoue. Leibnitz publia en leur faveur un livre intitulé : *Cesarini Furstenerii, de jure suprematus ac legationis principum Ger-*

1. FONTENELLE.

2. *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum.*

maniæ, qui parut en 1667. Le faux nom qu'il se donn signifie qu'il était dans les intérêts de l'Empereur e dans ceux des princes, et qu'en soutenant leur dignit il ne nuisait point à celle du chef de l'Empire. Il avai effectivement sur la dignité impériale une idée qui n pouvait déplaire qu'aux autres potentats. Il prétendai que tous les États chrétiens, du moins ceux d'Occident ne font qu'un corps, dont le Pape est le chef spirituel et l'Empereur le chef temporel ; qu'il appartient à l'u et à l'autre une certaine juridiction universelle ; qu l'Empereur est le général-né, le défenseur, l'*advou* de l'Église, principalement contre les infidèles, et qu de là lui vient le titre de *Sacrée Majesté*, et à l'empir celui de *Saint-Empire* ; et que, quoique tout cela ne soit pas de droit divin, c'est une espèce de système po-litique formé par le consentement des peuples, et qu'il serait à souhaiter qu'il subsistât en son entier. Il en tire des conséquences avantageuses pour les princes libres d'Allemagne... Il prouve très fortement que leur souveraineté n'est point diminuée par l'espèce de dé-pendance où ils sont : ce qui est le but de tout l'ou-vrage. Cette république chrétienne, dont l'Empereur et le Pape sont les chefs, n'aurait rien d'étonnant si elle était imaginée par un Allemand catholique ; mais elle l'était par un luthérien : l'esprit de système, qu'il pos-sédait au souverain degré, avait bien prévalu, à l'égard de la religion, sur l'esprit de parti [1]. »

Elle était faite pour plaire à son protecteur, protes-tant converti au catholicisme. Leibnitz le seconda vo-lontiers dans ses efforts pour procurer la réunion des deux Églises. Il déplorait, comme lui, le progrès de l'athéisme et de toutes les sectes antichrétiennes et souhaitait la constitution d'une philosophie assez solide

1. Fontenelle.

ur les arrêter[1]. Un petit écrit qu'il avait composé ntre les athées, fut publié à son insu, en 1669, sous titre : *Confessio naturæ contra atheistas.* Il publia lui-ème, sur la demande du baron de Boinebourg, une fense du dogme de la Trinité, intitulée : *Defensio initatis per nova reperta logica*, etc. Il continuait, rmi ces travaux si divers, ses études philosophi-.es, et essayait de concilier la physique des mo-rnes avec celle d'Aristote, qu'il croyait toute méca-que[2]. Il se fit connaître du public comme philosophe 1670 dans un livre dont voici l'histoire :

« Marius Nizolius de Bersello, dans l'État de Modène, ıblia, en 1553, un traité *de veris principiis et vera ra-ne philosophandi contra pseudophilosophos.* Les faux ıilosophes étaient tous les scolastiques passés et ésents, et Nizolius s'élevait avec la dernière hardiesse ntre leurs idées monstrueuses et leur langue barbare, sque-là qu'il traitait saint Thomas lui-même de borgne tre les aveugles. Ce livre, qui, dans le temps où il rut, n'avait pas dû être indifférent, était tombé dans ubli. Leibnitz jugea à propos de le mettre au jour ec une préface et des notes. La préface annonce un iteur et un commentateur d'une espèce fort singulière. ıl respect aveugle pour son auteur ; nulles raisons rcées pour en relever le mérite ou pour en couvrir les fauts. Il le loue, mais seulement par les circonstances ı temps où il a écrit, par le courage de son entre-ise, par quelques vérités qu'il a aperçues ; mais il y connaît de faux raisonnements et des vues impar-ites ; il le blâme de ses excès et de ses emportements l'égard d'Aristote, qui n'est pas coupable des rêveries ; ses prétendus disciples, et même à l'égard de saint

1. *Lettre à Thomasius*, 1669.
2. *Ibid.*

Thomas, dont la gloire pouvait n'être pas si chère à u
luthérien. Enfin il est aisé de s'apercevoir que le com
mentateur doit avoir un mérite fort indépendant de cel
de l'auteur original. »

« Dans l'année qui suivit celle de l'édition de Niz
lius, âgé de vingt-cinq ans, il publia deux petits trait
de physique, *Theoria motus abstracti*, dédié à l'Ac
démie des Sciences, et *Theoria motus concreti*, dédié
la Société royale de Londres. Il semble qu'il ait crai
de faire de la jalousie. Le premier de ces traités e
une théorie très subtile, et presque toute neuve, d
mouvement en général. Le second est une applicatio
du premier à tous les phénomènes. Tous deux ensemb
font une physique générale complète [1]. » C'était, comm
Leibnitz le reconnut plus tard, l'essai d'un jeune homm
qui n'avait pas encore approfondi les mathématiques
Mais on y trouve des idées dignes d'attention, cel
d'un éther qui remplit l'espace entier et pénètre tou
les corps, une première indication de la loi de conti
nuité, et des vues qui annoncent de loin la doctrine de
monades.

En 1672, le baron de Boinebourg lui ayant proposé d
venir à Paris avec la mission d'engager Louis XIV
faire la conquête de l'Égypte [2], pour tourner du côt
de l'Orient la puissance et l'ambition française, il sais
avidement cette occasion de voyager et de faire la con
naissance des savants étrangers. Il ne réussit point dan
sa mission, mais il resta à Paris jusqu'à la fin de 1676
sauf un intervalle de trois mois qu'il passa à Londres
de janvier à mars 1673. Il passait une partie de son
temps dans les bibliothèques, cherchant des pièces

1. Fontenelle.

2. *Specimen demonstrationis politicæ*, etc.; — *De expeditione Ægyp-tiaca*, etc.; — *Consilium Ægyptiacum*.

ıres, surtout en histoire ; mais il le mettait surtout à rofit pour entrer en relations avec tout ce qu'il y avait e plus illustre parmi les mathématiciens, les physiens, les théologiens et les philosophes. Il se lia avec uygens, qui l'initia à la haute géométrie. Il avoue u'il y était étranger jusque-là et qu'il n'était pas ıème assez versé dans l'analyse de Descartes. Il put udier les travaux de Pascal. Il vit souvent Arnauld, uelquefois Malebranche, qui achevait et publia en 1674 ı *Recherche de la vérité*. Par l'entremise du mathémacien Walther de Tschirnhausen, il connut la phiosophie de Spinoza et peut-être quelques-uns des ıéorèmes de Newton relatifs au *Calcul des fluxions*. Il t enfin une étude approfondie de la philosophie de)escartes, dont la voie personnelle où il était déjà ngagé allait l'éloigner de plus en plus. La supérioité qu'il acquit sur les Cartésiens en mathématiques ar la découverte de l'algorithme du calcul intégral n 1675 et, bientôt après, du calcul différentiel, ccrut sa confiance en lui-même dans les autres doıaines. A Londres il fréquenta le physicien Boyle et e mathématicien Oldenbourg, ami de Spinoza ; par)ldenbourg il fut mis en correspondance avec Newton ; eut-être aussi eut-il connaissance de l'ouvrage du nédecin Glisson sur la *Vie de la Nature* (*Tractatus de ıatura substantiæ energetica seu de vita naturæ*), qui ıvait paru en 1672, et où la nature de la substance était ramenée à l'énergie [1].

Nommé en 1676 par le prince Frédéric de Brunswick-Lunebourg conservateur de la Bibliothèque de Hanovre, l quitta Paris au mois d'octobre, passa par Londres, où l s'arrêta une semaine, et vit le mathématicien Collins,

1. Voir la thèse fort intéressante de M. Marion, intitulée : *Franciscus Glissonius*, Paris, 1880.

ami de Newton, puis retourna en Allemagne par la Hollande, où il alla voir Spinoza, à Amsterdam.

C'est à Hanovre qu'il passa le reste de sa vie, à l'exception de quatre ou cinq années employées à voyager. Il devint bientôt conseiller de justice (1678), puis membre de la chancellerie. Le duc Ernest-Auguste, qui succéda en 1679 à son frère Jean-Frédéric et fut le premier Électeur de Hanovre, ne lui témoigna pas moins de considération. Mais c'est surtout la femme du nouveau duc, la princesse Sophie, qui apprécia son génie et son caractère. C'était la sœur de la princesse Élisabeth de Bohême, qui avait été l'élève de Descartes. Elle lui confia l'éducation de sa fille Sophie-Charlotte, qui devint plus tard reine de Prusse, et l'honora toujours de son amitié.

Leibnitz, arrivé à la maturité de l'âge, était en pleine possession de son génie. Partout où se porte son activité, dans les sciences, dans la philosophie, dans l'histoire, dans les affaires politiques et religieuses, on le voit prendre naturellement et sans effort la première place, ou traiter d'égal à égal avec les plus grands.

On a vu qu'il était devenu à Paris un des premiers mathématiciens de l'Europe. « Son nom est mêlé, dit Fontenelle, à tout ce que la géométrie moderne a fait de plus difficile et de plus important. Les actes de Leipzig, les journaux des savants, nos histoires sont pleines de lui en tant que géomètre. Il n'a publié aucun corps d'ouvrages de mathématique, mais seulement quantité de morceaux détachés dont il aurait fait des livres s'il avait voulu, et dont l'esprit et les vues ont servi à beaucoup de livres. Il disait qu'il aimait à voir croître dans les jardins d'autrui des plantes dont il avait fourni les graines. Ces graines sont souvent plus à estimer que les plantes mêmes ; l'art de découvrir, en

athématique, est plus précieux que la plupart des 1oses qu'on découvre.

« L'histoire du calcul différentiel, ou des infiniment ɜtits, suffira pour faire voir quel était son génie. On ıit que cette découverte porte nos connaissances jus-ıe dans l'infini, et presque au-delà des bornes pres-:ites à l'esprit humain, du moins infiniment au-delà ɜ celles où était renfermée l'ancienne géométrie. C'est ne science toute nouvelle, née de nos jours, très éten-ue, très subtile et très sûre. En 1684, M. Lebnitz donna ıns les actes de Leipzig les règles du calcul différen-el ; mais il en cacha les démonstrations. Les illustres ères Bernoulli les trouvèrent, quoique fort difficiles découvrir, et s'exercèrent dans ce calcul avec un suc-ɜs surprenant. Les solutions les plus élevées, les plus ırdies et les plus inespérées naissaient sous leurs pas. n 1687 parut l'admirable livre de Newton, des *Prin-'pes mathématiques de la philosophie naturelle*, qui ;ait presque entièrement fondé sur ce même calcul ; e sorte que l'on crut communément que M. Leibnitz ; lui l'avaient trouvé chacun de leur côté par la confor-ıité de leurs grandes lumières.

« Ce qui aidait encore à cette opinion, c'est qu'ils ne ɜ rencontraient que sur le fond des choses ; ils leur onnaient des noms différents, et se servaient de diffé-ɜnts caractères dans leurs calculs. Ce que M. Newton ppelait *fluxions,* M. Leibnitz l'appelait *différences ;* et ɜ caractère par lequel M. Leibnitz marquait l'infini-ıent petit était beaucoup plus commode et d'un plus rand usage que celui de M. Newton. Aussi, ce nou-eau calcul ayant été avidement reçu par toutes les ations savantes, les noms et les caractères de I. Leibnitz ont prévalu partout, hormis en Angle-ɜrre. Cela même faisait quelque effet en faveur de I. Leibnitz, et eût accoutumé insensiblement les

géomètres à le regarder comme seul ou principal i
venteur.

« Cependant ces deux grands hommes, sans se ri
disputer, jouissaient du glorieux spectacle des prog
qu'on leur devait : mais cette paix fut enfin troubl
En 1699, M. Fatio ayant dit, dans son écrit sur la *Li*
de la plus courte descente, qu'il était obligé de rec
naître M. Newton pour le premier inventeur du cal
différentiel, et de plusieurs années le premier, et qu
laissait à juger si M. Leibnitz, second inventeur, av
pris quelque chose de lui ; cette distinction si nette
premier et de second inventeur, et ce soupçon qu'
insinuait, excitèrent une contestation entre M. Leibni
soutenu des journalistes de Leipzig, et les géomèt
anglais déclarés pour M. Newton, qui ne parais
point sur la scène. Sa gloire était devenue celle de
nation, et ses partisans n'étaient que de bons citoye
qu'il n'avait pas besoin d'animer. Les écrits se so
succédé lentement de part et d'autre, peut-être
cause de l'éloignement des lieux ; mais la contestati
ne laissait pas de s'échauffer toujours ; et enfin e
vint au point qu'en 1711 M. Leibnitz se plaignit à
Société royale de ce que M. Keill l'accusait d'avo
donné sous d'autres noms et d'autres caractères
calcul des fluxions inventé par M. Newton. Il soutena
que personne ne savait mieux que M. Newton qu'il ne lu
avait rien dérobé, et il demandait que M. Keill désavou
publiquement le mauvais sens que pouvaient avoir se
paroles.

« La Société, établie juge du procès, nomma des com
missaires pour examiner toutes les anciennes lettre
des savants mathématiciens que l'on pouvait retrouve
et qui regardaient cette matière. Il y en avait de
deux partis. Après cet examen, les commissaires trou
vèrent qu'il ne paraissait pas que M. Leibnitz eût rien

ɔnnu du calcul différentiel ou des infiniment petits vant une lettre de M. Newton, écrite en 1672, qui lui vait été envoyée à Paris, et où la méthode des fluxions tait assez expliquée pour donner toutes les ouvertures écessaires à un homme aussi intelligent ; que même [. Newton avait inventé sa méthode avant 1669, et par onséquent quinze ans avant que M. Leibnitz eût rien onné sur ce sujet dans les actes de Leipzig; et de là s concluaient que M. Keill n'avait nullement calomnié I. Leibnitz.

« La société a fait imprimer ce jugement avec toutes es pièces qui y appartenaient, sous le titre de *Commercium epistolicum de analysi promota,* 1712. On l'a distribué par toute l'Europe, et rien ne fait plus d'honneur u système des infiniment petits que cette jalousie le s'en assurer la découverte, dont une nation si avante est possédée ; car, encore une fois, M. Newton l'a point paru, soit qu'il se soit reposé de sa gloire sur les compatriotes assez vifs, soit, comme on le peut croire d'un aussi grand homme, qu'il soit supérieur à cette gloire même.

« M. Leibnitz ou ses amis n'ont pas pu avoir la même indifférence ; il était accusé d'un vol, et tout le *Commercium epistolicum* ou le dit nettement ou l'insinue. Il est vrai que ce vol ne peut avoir été que très subtil, et qu'il ne faudrait pas d'autre preuve d'un grand génie que de l'avoir fait ; mais enfin il vaut mieux ne l'avoir pas fait, et par rapport au génie et par rapport aux mœurs.

« Après que le jugement d'Angleterre fut public, il parut un écrit d'une seule feuille volante du 29 juillet 1713; il est pour M. Leibnitz, qui, étant alors à Vienne, ignorait ce qui se passait. Il est très vif, et soutient hardiment que le calcul des fluxions n'a point précédé celui des différences, et insinue même qu'il

pourrait en être né. Le détail des preuves de part et d'autre serait trop long, et ne pourrait même être entendu sans un commentaire infiniment plus long, qui entrerait dans la plus profonde géométrie. M. Leibnitz avait commencé à travailler à un *Commercium mathematicum*, qu'il devait opposer à celui d'Angleterre. Ainsi, quoique la Société royale puisse avoir bien jugé sur les pièces qu'elle avait, elle ne les avait donc pas toutes; et jusqu'à ce qu'on ait vu celles de M. Leibnitz, l'équité veut que l'on suspende son jugement.

« En général, il faut des preuves d'une extrême évidence pour convaincre un homme tel que lui d'être plagiaire le moins du monde; car c'est là toute la question. M. Newton est certainement inventeur, et sa gloire est en sûreté. Les gens riches ne dérobent pas; et combien M. Leibnitz l'était-il ! Il a blâmé Descartes de n'avoir fait honneur ni à Képler de la cause de la pesanteur tirée des forces centrifuges, et de la découverte de l'égalité des angles d'incidence et de réflexion; ni à Snellius du rapport constant des sinus des angles d'incidence et de réfraction : « Petits artifices, « dit-il, qui lui ont fait perdre beaucoup de véritable « gloire auprès de ceux qui s'y connaissent. » Aurait-il négligé cette gloire qu'il connaissait si bien? Il n'avait qu'à dire d'abord ce qu'il devait à M. Newton, il lui en restait encore une fort grande sur le fond du sujet, et il y gagnait de plus celle de l'aveu.

« Ce que nous supposons qu'il eût fait dans cette occasion, il l'a fait dans une autre. L'un des MM. Bernoulli, ayant voulu conjecturer quelle était l'histoire de ses méditations mathématiques, il l'expose naïvement dans le mois de septembre 1691 des actes de Leipzig. Il dit qu'il était encore entièrement neuf dans la profonde géométrie, étant à Paris en 1672, qu'il y connut l'illustre M. Huyghens, qui était, après Galilée et Descartes, celui

ɪui il devait le plus en ces matières ; que la lecture son livre *de Horologio oscillatorio,* jointe à celle des vrages de Pascal et de Grégoire de Saint-Vincent, lui vrit tout d'un coup l'esprit, et lui donna des vues i l'étonnèrent lui-même et tous ceux qui savaient mbien il était encore neuf; qu'aussitôt il s'offrit à lui ı grand nombre de théorèmes qui n'étaient que des rollaires d'une méthode nouvelle, et dont il trouva puis une partie dans les ouvrages de Grégory, de ırow et quelques autres ; qu'enfin il avait pénétré squ'à des sources plus éloignées et plus fécondes, et ait soumis à l'analyse ce qui ne l'avait jamais été. ɜst son calcul dont il parle. Pourquoi, dans cette hisire, qui paraît si sincère et si exempte de vanité, aurait-il pas donné place à M. Newton ? Il est plus narel de croire que ce qu'il pouvait avoir vu de lui ı 1672, il ne l'avait pas entendu aussi finement qu'il ı est accusé, puisqu'il n'était pas encore grand géoètre.

« Dans la théorie du mouvement abstrait, qu'il dédia à Académie, en 1671, et avant que d'avoir encore rien ı de M. Newton, il pose déjà des infiniment petits us grands les uns que les autres. C'est là une des efs du système, et ce principe ne pouvait guère deeurer stérile entre ses mains.

« Quand le calcul de M. Leibnitz parut en 1684, il ɜ fut point réclamé ; M. Newton ne le revendiqua ɔint dans son beau livre qui parut en 1687 ; il est ai qu'il a la générosité de ne le revendiquer pas non us à présent : mais ses amis plus zélés que lui pour s intérêts, auraient pu agir en sa place comme ils ʒissent aujourd'hui. Dans tous les actes de Leipzig, . Leibnitz est en une possession paisible et non interɪmpue de l'invention du calcul différentiel. Il y éclare même que MM. Bernoulli l'avaient si heureuse-

ment cultivé, qu'il leur appartenait autant qu'à lu C'est là un acte de propriété, et en quelque sorte souveraineté.

« On ne sent aucune jalousie dans M. Leibnitz. Il exc tout le monde à travailler; il se fait des concurren s'il le peut, il ne donne pas de ces louanges basseme circonspectes qui craignent d'en trop dire; il se plaît mérite d'autrui : tout cela n'est pas d'un plagiaire. n'a jamais été soupçonné de l'être en aucune occasio il se serait donc démenti cette seule fois, et aurait imi le héros de Machiavel, qui est exactement vertue jusqu'à ce qu'il s'agisse d'une couronne. La beauté système des infiniment petits justifie cette comparais

« Enfin il s'en est remis avec une grande confiance témoignage de M. Newton, et au jugement de la S ciété royale. L'aurait-il osé?

« Ce ne sont là que de simples présomptions qui d vront toujours céder à de véritables preuves. Il n'app tient pas à un historien de décider, et encore moins moi. Atticus se serait bien gardé de prendre pa entre ce César et ce Pompée.

« Il ne faut pas dissimuler ici une chose assez sing lière. Si M. Leibnitz n'est pas de son côté, aussi bi que M. Newton, l'inventeur du système des infinime petits, il s'en faut infiniment peu. Il a connu cette i finité d'ordres infiniment petits, toujours infinime plus petits les uns que les autres, et cela dans la r gueur géométrique; et les plus grands géomètres o adopté cette idée dans toute cette rigueur. Il sem cependant qu'il en ait ensuite été effrayé lui-même. qu'il ait cru que ces différents ordres d'infinime petits n'étaient que des grandeurs *incomparables*, cause de leur extrême inégalité, comme le seraient u grain de sable et le globe de la terre, la terre et la sphè qui comprend les planètes, etc. Or ce ne serait là qu'u

ande inégalité, mais non pas infinie, telle qu'on l'étа-it dans ce système. Aussi ceux-mêmes qui l'ont pris lui n'en ont pas pris cet adoucissement qui gâterait ut. Un architecte a fait un bâtiment si hardi qu'il n'ose i-même y loger, et il se trouve des gens qui se fient us que lui à sa solidité, qui y logent sans crainte, et, ıi plus est, sans accident. Mais, peut-être, l'adoucis-ment n'était-il qu'une condescendance pour ceux ›nt l'imagination se serait révoltée. S'il faut tempérer vérité en géométrie, que sera-ce en d'autres ma-ères!

« Il avait entrepris un grand ouvrage, *de la Science de nfini*. C'était toute la plus sublime géométrie, le calcul ıtégral joint au différentiel. Apparemment il y fixait s idées sur la nature de l'infini et sur ses différents rdres; mais quand même il serait possible qu'il n'eût as pris le meilleur parti bien déterminément, on eût référé les lumières qu'on tenait de lui à son autorité. 'est une perte considérable pour les mathématiques ue cet ouvrage n'ait pas été fini. Il est vrai que le plus ifficile paraît fait; il a ouvert les grandes routes, mais l pouvait encore ou y servir de guide ou en ouvrir de ıouvelles.

« De cette haute théorie il descendait souvent à la pra-ique, où son amour pour le bien public le ramenait. l avait songé à rendre les voitures et les carrosses ›lus légers et plus commodes; et de là un docteur qui se prenait à lui de n'avoir pas eu une pension du duc le Hanovre, prit occasion de lui imputer, dans un écrit public, qu'il avait eu dessein de construire un chariot qui aurait fait dans vingt-quatre heures le voyage de Hanovre à Amsterdam : plaisanterie mal entendue, puisqu'elle ne peut tourner qu'à la gloire de celui qu'on attaque, pourvu qu'il ne soit pas absolument insensé. Il avait proposé un moulin à vent pour épuiser l'eau

des mines les plus profondes, et avait beau
vaillé à cette machine; mais les ouvriers eur
raisons pour en traverser le succès par toutes s
tifices. Ils furent plus habiles que lui et l'emp
On doit mettre au rang des inventions plus
qu'utiles une machine arithmétique différent
de M. Pascal, à laquelle il a travaillé toute sa
verses reprises. Il ne l'a entièrement achevée
de temps avant sa mort, et il y a extrêmen
pensé [1]. »

Les mathématiques n'étaient à ses yeux qu
troduction à la philosophie. Ses vues philosop
précisèrent et se fixèrent. En 1685, après avoi
et rechangé plusieurs fois, il arriva, dit-il, à
faire. Sa doctrine est déjà tout entière dans s
pondance avec Arnauld (1686-1690) et dans le
de métaphysique qui en fut le prélude. Ce n'es
dant qu'à partir de 1691 qu'il commença à l'ex
public, soit dans le journal des savants, soit
actes de Leipzig.

En 1687, l'électeur de Hanovre lui ouvrit u
velle carrière, en le chargeant d'écrire l'histo
maison de Brunswick. « Pour remplir ce grand
et ramasser les matériaux nécessaires, il cour
l'Allemagne, visita toutes les anciennes abbaye
dans les archives des villes, examina les tomb
les autres antiquités, et passa de là en Italie
marquis de Toscane, de Ligurie et d'Est, sor
même origine que les princes de Brunswick, av
leurs principautés et leurs domaines.

« Comme il allait par mer dans une petite barc
et sans aucune suite, de Venise à Mesola, dan
rarois, il s'éleva une furieuse tempête; le pilote

1. Fontenelle.

yait pas être entendu par un Allemand, et qui le ardait comme la cause de la tempête, parce qu'il le ;eait hérétique, proposa de le jeter à la mer, en convant néanmoins ses hardes et son argent. Sur cela, Leibnitz, sans marquer aucun trouble, tira un chaɩet, que, apparemment, il avait pris par précaution, et tourna d'un air assez dévot. Cet artifice lui réussit : marinier dit au pilote que, puisque cet homme-là ɩtait pas hérétique, il n'était pas juste de le jeter à la ɛr.

« Il fut de retour de ses voyages à Hanovre en 1690. Il ait fait une abondante récolte, et plus abondante qu'il ɛtait nécessaire pour l'histoire de Brunswick; mais ɩe savante avidité l'avait porté à prendre tout. Il fit son superflu un ample recueil, dont il donna le preier volume in-folio en 1693, sous le titre de *Codex ris gentium diplomaticus,* et l'appela *Code du droit des ns,* parce qu'il ne contenait que des actes faits par ɛs nations, ou en leur nom... Il mit à la tête de ce ɔlume une grande préface, bien écrite, et encore mieux ɛnsée. Il y fait voir que les actes de la nature de ceux ɩ'il donne sont les véritables sources de l'histoire, autɩnt qu'elle peut être connue ; car il sait bien que tout ɛ fin nous en échappe; que ce qui a produit ces actes ublics et mis les hommes en mouvement, ce sont une ɩfinité de petits ressorts cachés, mais très puissants, uelquefois inconnus à ceux-mêmes qu'ils font agir, t presque toujours si disproportionnés à leurs effets, ue les plus grands événements en seraient déshonoés. Il rassemble les traits d'histoire les plus singuliers ue ces actes lui ont découverts, et il en tire des conectures nouvelles et ingénieuses. Il avoue que tant de raités de paix si souvent renouvelés entre les mêmes ɩations font leur honte, et il approuve avec douleur 'enseigne d'un marchand hollandais qui, ayant mis

pour titre : *A la Paix perpétuelle,* avait fait pe
dans le tableau un cimetière.

« Un homme de la trempe de M. Leibnitz, qui est da
l'étude de l'histoire, en sait tirer de certaines réflexio
générales élevées au-dessus de l'histoire même, et da
cet amas confus et immense de faits il démêle un ord
et des liaisons délicates qui n'y sont que pour lui.
qui l'intéresse le plus, ce sont les origines des nation
de leurs langues, de leurs mœurs, de leurs opinion
surtout l'histoire de l'esprit humain, et une successio
de pensées qui naissent dans les peuples les un
après les autres, ou plutôt les unes des autres, et do
l'enchaînement bien observé pourrait donner lieu à de
espèces de prophéties [1]. »

Il avait le dessein de rattacher l'histoire de l'homm
à l'histoire de la nature, et écrivit sur la géologie u
essai de génie [2].

Non content de relever par ses écrits l'éclat de l
maison de Brunswick, il travaillait efficacement à aug
menter son influence. Il contribua puissamment à fair
convertir le Hanovre en électorat (1692), et il aurai
voulu que le duc de Hanovre eût le titre de gran
porte-enseigne de l'empire.

En même temps, un intérêt plus relevé l'occupait.
Un certain nombre de protestants, en France et en
Allemagne, étaient rentrés dans la communion de
l'Église et s'efforçaient d'y ramener leurs coréligion-
naires. Leibnitz entra dans ce dessein. Il était, tous ses
écrits le prouvent, sincèrement chrétien. Ni la doctrine
catholique, ni la primauté du pape ne le choquaient.
Il eût été heureux de voir la chrétienté tout enti

---

1. FONTENELLE.

2. *Protogæa, sive de prima facie telluris et antiquissimæ hist... vestigiis in ipsis naturæ monumentis dissertatio.*

ınie de nouveau dans la même foi autour de l'Église
ımaine. Il est probable que, selon le désir du baron
Boinebourg, il fit à ce sujet des ouvertures à Pel-
son pendant son séjour à Paris.

En 1686, il écrivit son *Système théologique*, exposi-
ın toute catholique de la doctrine chrétienne, rédigée
ıns des vues et dans un langage destinés à écarter les
alentendus et à rapprocher les esprits. Des négocia-
ıns étaient ouvertes entre Rogas de Spinola, évêque
tholique de Neustadt, et le protestant Molanus, abbé
Lokum. Leibnitz y prit part dans une longue et in-
ressante correspondance avec Pellisson et avec Bos-
ıet (1691-1701). Mais la conciliation était impossible.
es protestants entendaient traiter sur le pied de l'éga-
té avec l'Église catholique, et, niant l'écuménicité du
ıncile de Trente, demandaient la suspension de ses
écrets et la convocation d'un concile universel; attirés
ers le catholicisme, ils n'étaient pas disposés à faire,
our devenir catholiques, le sacrifice de leurs vues
articulières. Bossuet, au nom de l'autorité divine de
Église, exigeait qu'ils se soumissent à ses décrets en
ıatière de foi, en s'appliquant à les présenter sous
ur vrai jour, comme il l'avait fait déjà dans son
Exposition de la foi (1676), et ne faisait de concessions
ue là où il en pouvait faire, c'est-à-dire en matière
le discipline. Il est difficile de savoir jusqu'à quel
oint Leibnitz se rapprochait personnellement du ca-
holicisme. Mais on ne peut croire que la réunion des
glises ait été pour lui, comme on l'a prétendu, un
lessein purement politique. Par quels motifs l'eût-il
pris tant à cœur et en eût-il poursuivi la réalisation
ıvec tant de persévérance? Ayant échoué de ce côté,
il essaya du moins de procurer l'union des Luthériens
et des réformés (1697-1706); mais cette tentative n'eut
pas un meilleur succès.

En 1699, il fut mis à la tête des associés étran
l'académie des sciences. Il n'avait tenu qu'à lu
faisant catholique, d'y avoir place à titre de p
naire dès le temps de son séjour à Paris.

« Comme il avait, dit Fontenelle, une extrêm
sion pour les sciences, il voulut leur être ut
seulement par ses découvertes, mais par la
considération où il était. Il inspira à l'électeur d
debourg le dessein d'établir une académie des s
à Berlin, ce qui fut entièrement fini en 1700
plan qu'il avait donné. L'année suivante, cet é
fut déclaré roi de Prusse ; le nouveau royaum
nouvelle académie prirent naissance presque en
temps. Cette compagnie, selon le génie de son
teur, embrassait, outre la physique et les ma
tiques, l'histoire sacrée et profane et toute l'an
Il en fut président perpétuel, et il n'y eut p
jaloux.

« Il avait les mêmes vues pour les États de l'é
de Saxe, roi de Pologne, et il voulait établir à
une académie qui eût correspondance avec c
Berlin ; mais les troubles de Pologne lui ôtèren
espèce de succès.

« En récompense, il s'ouvrit à lui, en 1711, un
plus vaste, qui n'avait point été cultivé. Le czar
conçu la plus grande et la plus noble pensée qui
tomber dans l'esprit d'un souverain, celle de ti
peuples de la barbarie et d'introduire chez e
sciences et les arts, alla à Turgau pour le mari
prince son fils aîné avec la princesse Charlotte-
tine, et y vit et consulta beaucoup Leibnitz s
projet. Le sage était précisément tel que le mo
méritait de le trouver. Le czar fit à Leibnitz un
fique présent, et lui donna le titre de son con
privé de justice, avec une pension considérable

[ui est encore plus glorieux pour lui, l'histoire de
ıblissement des sciences en Moscovie ne pourra
ais l'oublier, et son nom y marchera à la suite de
ıi du czar.

Il n'y a point de prospérité continue. Le roi de Prusse
ırut en 1713, et le goût du roi, son successeur,
ièrement déclaré pour la guerre, menaçait l'Aca-
nie de Berlin d'une chute prochaine. Leibnitz chercha
ırocurer aux sciences un siège plus assuré, et se
rna du côté de la cour impériale. Il y trouva le
ıce Eugène, qui, pour être un si grand général, et
ıeux par tant de victoires, n'en aimait pas moins
sciences, et qui favorisa de tout son pouvoir le
sein de Leibnitz. Mais la peste survenue à Vienne
dit inutiles tous les mouvements qu'il s'était donnés
ır y former une académie. Il n'eut qu'une assez
ısse pension de l'empereur, avec des offres très
ıntageuses, s'il voulait demeurer dans sa cour. Dès
temps du couronnement de ce prince, il avait déjà
le titre de conseiller aulique. »

'est pendant cette période que se place la composi-
n de ses écrits philosophiques les plus considérables.
1695, il donne pour la première fois l'exposé de son
*stème nouveau de la nature et de la communication
substances.* Il le défend et l'explique ensuite dans de
mbreux articles du *Journal des Savants* et des *Actes
Leipzig*, ainsi que dans sa correspondance, qui est
t étendue. En 1704, il examine et réfute dans ses
uveaux essais sur l'entendement humain les essais de
cke. Suivant son adversaire pas à pas, il expose sa
ɔpre doctrine sur l'innéité des idées, sur leur con-
ıu, sur le rôle du langage dans la pensée, sur les lois
la portée de la connaissance humaine. Il ne publia
s son livre, Locke étant mort en 1704. En 1710 paru-
ıt ses *Essais de Théodicée*, composés sur la demande

de la reine de Prusse pour répondre aux difficultés q
Bayle avait proposées sur l'origine du mal. Il y étu
la question en théologien autant qu'en philosop
Bayle ayant pour tactique de mettre perpétuellem
la raison en contradiction et avec la foi et avec e
même. C'est là qu'il développe son optimisme. U
sorte d'apologue philosophique le résume ingénieu
ment : « Il y a un dialogue de Laurent Valla où
auteur feint que Sextus, fils de Tarquin le Superbe,
consulter Apollon, à Delphes, sur sa destinée : Apol
lui prédit qu'il violera Lucrèce. Sextus se plaint de
prédiction. Apollon répond que ce n'est pas sa fa
qu'il n'est que le devin, que Jupiter a tout réglé.
que c'est à lui qu'il faut se plaindre. Là finit le d
logue, où l'on voit que Valla sauve la prescience
Dieu aux dépens de sa bonté; mais ce n'est pas
comme M. Leibnitz l'entend; il continue, selon s
système, la fiction de Valla. Sextus va à Dodone
plaindre à Jupiter du crime auquel il est desti
Jupiter lui répond qu'il n'a qu'à ne point aller
Rome; mais Sextus déclare nettement qu'il ne p
renoncer à l'espérance d'etre roi, et s'en va. Après s
départ, le grand-prêtre Théodore demande à Jupi
pourquoi il n'a pas donné une autre volonté à Sext
Jupiter envoie Théodore à Athènes consulter Miner
Elle lui montre le palais des destinées, où sont les
bleaux de tous les univers possibles, depuis le *pire* j
qu'au *meilleur*. Théodore voit dans le meilleur le cri
de Sextus, d'où naît la liberté de Rome, un gouver
ment fécond en vertus, un empire utile à une gran
partie du genre humain, etc. Théodore n'a plus ri
à dire. La Théodicée suffirait seule pour représen
M. Leibnitz : une lecture immense, des anecdotes c
rieuses sur les livres ou les personnes, beaucoup d
quité et même de faveurs pour tous les auteurs cit

-ce en les combattant, des vues sublimes et lumi-
ıses, des raisonnements au fond desquels on sent
ıjours l'esprit géométrique, un style où la force do-
ne, et où cependant sont admis les agréments d'une
agination heureuse[1]. »

)ans la *Monadologie* et dans les *Principes de la na-
é et de la grâce*, il résume toute sa philosophie (1714).
était à cette époque et depuis plusieurs années en
respondance régulière avec un jésuite, le P. des
sses. Cette correspondance, qui se prolongea jusqu'en
.6, contient de précieux éclaircissements sur la doc-
ne des monades. Enfin il soutint (1715-1716) une im-
rtante polémique avec Clarke sur la question difficile
l'espace et du temps.

ι Il était encore à Vienne en 1714, lorsque la reine
ıne mourut, à laquelle succéda l'électeur de Hanovre,
i réunit ainsi sous sa domination un électorat et les
is royaumes de la Grande Bretagne, Leibnitz et New-
ı. Leibnitz se rendit à Hanovre, mais il n'y trouva
ıs le roi, et il n'était plus d'âge à le suivre jusqu'en
ıgleterre. Il lui marqua son zèle plus utilement par
s réponses qu'il fit à quelques libelles anglais publiés
ntre Sa Majesté.

ι Le roi d'Angleterre repassa en Allemagne, où Leib-
tz eut enfin la joie de le voir roi. Depuis ce temps, sa
nté baissa toujours. Il était sujet à la goutte, dont les
aques devenaient plus fréquentes. Elle lui gagna les
aules ; et on croit qu'une certaine tisane particulière
'il prit dans un grand accès, et qui ne passa point,
i causa les convulsions et les douleurs excessives dont
mourut en une heure, le 14 novembre 1716. Dans les
rniers moments qu'il put parler, il raisonnait sur la

1. FONTENELLE.

manière dont le fameux Furtembach avait change moitié d'un clou de fer en or.

« Le savant M. Eckard, qui avait vécu dix-neuf avec lui, qui l'avait aidé dans ses travaux historiq et que le roi d'Angleterre a choisi en dernier lieu p être historiographe de sa maison et son bibliothéca à Hanovre, prit soin de lui faire une sépulture très norable ou plutôt une pompe funèbre. Toute la cou fut invitée, et personne n'y parut. M. Eckard dit q en fut fort étonné, cependant les courtisans ne fir que ce qu'ils devaient; le mort ne laissait après personne qu'ils eussent à considérer, et ils n'euss rendu ce dernier devoir qu'au mérite.

« M. Leibnitz ne s'était point marié; il y avait pen l'âge de cinquante ans, mais la personne qu'il avait vue voulut avoir le temps de faire ses réflexions. C donna à M. Leibnitz le loisir de faire les siennes, e ne se maria point.

« Il était d'une forte complexion. Il n'avait guère eu maladies, excepté quelques vertiges dont il était qu quefois incommodé, et la goutte. Il mangeait beauco et buvait peu, quand on ne le forçait pas, et jamais vin sans eau. Chez lui il était absolument le maitre, il mangeait toujours seul. Il ne réglait pas ses repa de certaines heures, mais selon ses études; il n'av point de ménage, et envoyait quérir chez un traiteur première chose trouvée. Depuis qu'il avait la goutte, ne dînait que d'un peu de lait; mais il faisait un gra souper, sur lequel il se couchait à une heure ou de après minuit. Souvent il ne dormait qu'assis sur u chaise, et ne s'en réveillait pas moins frais à sept huit heures du matin. Il étudiait de suite; et il a des mois entiers sans quitter le siége, pratique fo propre à avancer beaucoup un travail, mais fort m saine. Aussi croit-on qu'elle lui attira une fluxion s

ambe droite, avec un ulcère ouvert. Il y voulut re-dier à sa manière, car il consultait peu les méde-s, et il vint à ne pouvoir presque plus marcher ni tter le lit.

Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et y ajou-, ses réflexions; après quoi il mettait tout cela à 't, et ne le regardait plus. Sa mémoire, qui était ad-rable, ne se déchargeait point, comme à l'ordinaire, ; choses qui étaient écrites, mais seulement l'écri-'e avait été nécessaire pour les y graver à jamais. Il ait toujours prêt à répondre sur toutes sortes de ma-res, et le roi d'Angleterre l'appelait son *dictionnaire vant.*

« Il s'entretenait volontiers avec toutes sortes de per-nnes, gens de cour, artisans, laboureurs, soldats. Il y a guère d'ignorant qui ne puisse apprendre quelque ose au plus savant homme du monde; et, en tout s, le savant s'instruit encore quand il sait bien con-lérer l'ignorant. Il s'entretenait même souvent avec ; dames, et ne comptait point pour perdu le temps 'il donnait à leur conversation. Il se dépouillait par-tement avec elles du caractère de savant et de philo-phe, caractères cependant presque indélébiles, et nt elles aperçoivent bien finement et avec bien du goût les traces les plus légères. Cette facilité de se mmuniquer le faisait aimer de tout le monde; un sa-nt illustre qui est populaire et familier, c'est presque n prince qui le serait aussi; le prince a pourtant beau-up d'avantage.

« M. Leibnitz avait un commerce de lettres prodigieux. se plaisait à entrer dans les travaux ou dans les pro-ts de tous les savants de l'Europe; il leur fournissait es vues, il les animait, et certainement il prêchait 'exemple. On était sûr d'une réponse dès qu'on lui crivait, ne se fût-on proposé que l'honneur de lui

écrire. Il est impossible que ses lettres ne lui aient porté un temps très considérable ; mais il aimait aut l'employer au profit ou à la gloire d'autrui qu'à s profit ou à sa gloire particulière.

« Il était toujours d'une humeur fort gaie ; et à qu servirait sans cela d'être philosophe ! On l'a vu t affligé à la mort du feu roi de Prusse et de l'électr Sophie. La douleur d'un tel homme est la plus be oraison funèbre. Il se mettait aisément en colère, m il en revenait aussitôt. Ses premiers mouvemen n'étaient pas d'aimer la contradiction sur quoi que fût, mais il ne fallait qu'attendre les seconds ; et e effet, ces seconds mouvements, qui sont les seuls do il reste des marques, lui feront éternellement honne

« M. Leibnitz laissait aller le détail de sa maison comm il plaisait à ses domestiques, et il dépensait beaucou en négligence ; cependant la recette était toujours plus forte, et on lui trouva après sa mort une gros somme d'argent comptant qu'il avait cachée. C'étaie deux années de son revenu. Ce trésor lui avait cau pendant sa vie de grandes inquiétudes qu'il avait co fiées à un ami ; mais il fut encore plus funeste à femme de son seul héritier, fils de sa sœur, qui éta curé d'une paroisse près de Leipzig. Cette femme, e voyant tant d'argent ensemble qui lui appartenait, fu si saisie de joie, qu'elle en mourut subitement[1]. »

1. FONTENELLE.

II. — ÉCRITS DE LEIBNITZ

Les seuls écrits philosophiques de Leibnitz qui aient été publiés de son vivant sont :

1° Ses premières dissertations (*de principio individui, — specimen quæstionum philosophicarum ex jure collectarum, — tractatus de arte combinatoria*); 2° les articles qu'il fit insérer dans les *Acta eruditorum Lipsiensum* à partir de 1684 et dans le *Journal des savants* à partir de 1691 ; 3° les *Essais de Théodicée* (Amsterdam, 1710).

Dès 1717 commença la publication d'une partie de sa correspondance et de ses traités inédits.

En 1765, Raspe donna une édition des *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibnitz, tirées de ses manuscrits qui se conservent à la bibliothèque royale à Hanovre;* elle contenait les *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* encore inédits.

En 1768, parut à Genève, en six volumes, l'édition de Dutens, sous ce titre : *Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta.* Elle était fort loin d'etre complète.

Erdmann a publié en 1840, à Berlin, une édition des œuvres philosophiques de Leibnitz, intitulée : *Godf. Leibnitii opera philosophica omnia;* il y donnait pour la première fois le texte de la Monadologie, dont il avait paru une traduction allemande en 1720 et une traduction latine en 1721.

Pertz a commencé en 1843 la publication des œuvres complètes de Leibnitz. Une autre édition, également complète, d'après les manuscrits, a été commencée en 1864, à Hanovre, par Onno Klopp. Enfin Gerhardt a commencé à Berlin la publication d'une édition complète en quatre volumes des écrits philosophiques, où se trouvent des écrits inédits assez importants, principalement sur le cartésianisme.

Nous avons, en France, les six premiers volur
Œuvres de Leibnitz, publiées pour la première f
près les manuscrits originaux par A. Foucher
reil (1859-65), — et les *Œuvres philosophiques* d
nitz, avec une introduction et des notes par P.
en deux volumes. (Paris, 1866.)

Une savante édition de la *Monadologie* a été
par M. E. Boutroux. (Paris, 1881.)

On trouvera des renseignements plus complet
l'*Histoire de la philosophie moderne* de Ueberwe

On consultera utilement sur l'ensemble de la
sophie de Leibnitz :

1° ERDMANN, *Versuch einer wiss. Darstellu
Geschichte der Neueren Philosophie*, 2. Bds. 2.
L. u. d. Entwickl. d. Idealism. vor Kant (Leipzig,

2° KUNO FISCHER, *Gesch. der Neu. Philosophie
Leibnitz und seine Schule* (Heidelberg, 1867) ;

3° NOURRISSON, *La philosophie de Leibnitz*
1860) ;

4° M. DE BIRAN, *Exposé de la doctrine philoso
de Leibnitz*, composé pour la *Biographie uni*
(Paris, 1819).

5° L'article sur Leibnitz du *Dictionnaire des s
philosophiques.*

Sur sa biographie voir l'*Éloge de M. de Leibni*
Fontenelle, dont nous avons reproduit les part
plus intéressantes, et Guhrauer, *G. V. F. von Le
eine Biographie*, 2 volumes, 1846.

Les principaux écrits de Leibnitz sont les sui

1° Sur la logique :

Meditationes de cognitione, veritate et ideis (168

De vera methodo philosophiæ et theologiæ.

*Historia et commendatio linguæ caracteristicæ u
salis.*

Préceptes pour avancer les sciences.

e *l'Utilité de la Logique* (*Vom Nutzen der Vernunft-st oder Logik* (1696).
e *la Sagesse.*
Sur la méta^hysique :
iscours de Métaphysique.
orrespondance avec Arnauld
ettre sur la question de savoir si l'essence du corps isiste dans l'étendue (1691).
e primæ philosophiæ emendatione et de notione sub-tiæ (1694).
ystème nouveau de la Nature et de la Communication substances (1695).
e rerum originatione radicali (1697).
le ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creatu-um (1698).
Nouveaux Essais sur l'Entendement humain (1704).
Considérations sur le Principe de vie (1705).
Lettres au P. Des Bosses (1706-1716).
Commentatio de anima brutorum (1710).
Essais de théodicée (1710).
Monadologie (1714).
Principes de la Nature et de la Grâce (1714).
Lettre à M. Remond de Montmort (1715).
Lettres entre Leibnitz et Clarke, sur Dieu, l'âme, l'espace, durée, etc. (1715-1716).
3° Sur la morale :
De notionibus juris et justitiæ (1693).
Sentiment de M. Leibnitz sur l'amour de Dieu désinté-ssé (1697).
Lettre à M. l'abbé Nicaise, sur la Question de l'amour Dieu (1698).
Definitiones ethicæ.
Du Bonheur. (*Von der Glückseligkeit.*)

III — PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ

Leibnitz a toujours fait profession d'admirer le génie et les travaux de Descartes. Il le place à côté de Galilée et de Bacon parmi les maîtres de la nouvelle philosophie. On sait avec quelle curiosité et avec quel profit il étudia ses écrits pendant le séjour qu'il fit à Paris, de 1672 à 1675. *Ex his lucem hausi*, dit-il lui-même de ces études, qui marquent un moment décisif dans l'histoire de sa pensée. Néanmoins il s'est toujours défendu d'être cartésien. Il aime à répéter que la doctrine de Descartes n'est que l'antichambre de la vraie philosophie. Il est difficile, ajoute-t-il, de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là; mais on se prive de la vraie connaissance du fond des choses quand on s'y arrête. S'il la traverse, pour y prendre son bien dans la mesure où il l'y trouve, il ne s'y arrête point. Peut-être doit-il à Descartes plus qu'il ne l'avoue. On peut voir dans la liberté avec laquelle il juge l'ancienne philosophie, dans le soin jaloux qu'il met à conserver entière l'indépendance de sa pensée, dans la priorité qu'il attribue à l'idée de l'esprit sur celle de la matière, à l'idée de l'infini sur celle du fini, dans son aversion pour les causes occultes et dans la sévérité avec laquelle il les exclut de la physique, n'admettant, pour expliquer le détail des phénomènes corporels, que des raisons mécaniques, la marque de l'esprit cartésien. Mais d'un autre côté, il ne fait pas, comme les vrais cartésiens, commencer la philosophie avec Descartes. Il a étudié Platon, Aristote, saint Thomas, Campanella, Bacon, Gassendi ; on peut dire qu'il s'est en partie formé à leur école et nourri de leur doctrine. Souvent il les cite; partout on trouve dans ses écrits la trace de leur influence. A vrai dire, quelles que

ient les sources où il a puisé, quels que soient les stèmes dont il s'est inspiré, sa philosophie lui apparɛnt en propre. Par son esprit, par sa méthode, par s principes, elle porte la marque d'un maître, non un disciple, fût-ce d'un disciple de génie. Elle prend meilleur de tous côtés, mais elle va plus loin qu'on est allé encore. Dans toutes les directions elle ouvre à pensée des vues et des perspectives nouvelles.

I

LOGIQUE

L'éclectisme de Leibnitz est déjà un trait d'originalité. escartes professe pour la tradition le plus profond iépris. De toutes les sciences qu'on lui a enseignées, n'estime que les mathématiques. Dans l'ancienne hilosophie il ne trouve rien qui ne soit douteux, parce u'il n'y trouve rien dont on ne dispute. Elle n'est onne, selon lui, qu'à « donner moyen de parler vraiɛmblablement de toutes choses et de se faire admirer es moins savants. » Ce qu'il y a de pis, c'est qu'elle iusse les esprits, et, en les remplissant de préjugés, ɛs met de plus en plus hors d'état de discerner le vrai u faux. Le mieux est de l'ignorer et d'apporter à la ɛcherche de la vérité, avec un esprit encore neuf, ne entière liberté de jugement. Que si l'on n'a pas ce onheur, il y faut suppléer par un vigoureux effort de a pensée et travailler avant toutes choses à s'affranchir es préjugés de l'école. Il ne fait pas plus d'état des pinions communes, où il n'a trouvé aucune lumière our voir clair en ses actions et marcher avec assuance dans la vie. Aussi renonce-t-il à bâtir sur de ieux fondements et se résout-il à ne chercher la vérité

qu'en lui-même. Leibnitz blâme cette affectation de ri rien emprunter à autrui. Il n'admet pas qu'un homm quel que soit son génie, puisse refaire, à lui seu l'œuvre des siècles. Il a d'instinct le sentiment de liens qui, dans l'histoire de l'esprit humain, comme e toutes choses, rattachent le présent au passé. Loin d se retrancher dans un isolement superbe, il s'inform curieusement de ce qu'on a pensé avant lui et de c qu'on pense autour de lui. Esprit large et ouvert d tous les côtés à la lumière, il accueille également le vues les plus diverses, il les étudie, je ne dirai pa seulement avec impartialité, mais avec bienveillance il y sait découvrir tout ce qu'elles contiennent de vérité, et les dégageant des négations et des contra dictions qui s'y mêlent, il parvient à concilier celles mêmes qui semblaient inconciliables. « La vérité, dit il, est plus répandue qu'on ne pense. La philosophie des anciens est solide, et il faut se servir de celle des modernes pour l'enrichir et non pas pour la détruire La plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas dans ce qu'elles nient. » Les observations et les méditations des plus grands hommes de tous les temps fournissent de pré cieuses lumières, qu'on néglige faute de les bien con naître. Pour lui, il voudrait que l'on s'appliquât à faire une sorte d'inventaire méthodique de toutes les connaissances qui se trouvent répandues et comme perdues dans les livres. « Si le plus exquis et le plus essentiel de tout cela se voyait recueilli et rangé par ordre, nous admirerions peut-être nous-mêmes nos richesses et plaindrions notre aveuglement d'en avoir si peu profité. » Il y faudrait joindre celles qui ne sont pas écrites et qui se trouvent dispersées parmi les hommes dans la pratique de chaque profession; car il est persuadé qu'elles passent de beaucoup, tant à

l'égard de la multitude que de l'importance, tout ce qui se trouve marqué dans les livres. Il y a là, sous une forme pratique, un trésor de savoir, qui s'accroit à chaque génération par l'effort et l'industrie de tous, et où les plus savants trouveraient à s'enrichir. On en fait peu d'estime, parce qu'on n'y voit qu'une routine, bonne pour l'exercice de divers métiers, inutile pour la théorie : en réalité, « cette pratique n'est qu'une autre théorie, plus composée et plus particulière que la commune [1]. »

L'érudition, l'histoire, les langues, la critique sont indispensables à qui veut ainsi puiser dans les livres et dans la pratique de la vie toutes les connaissances utiles.Les cartésiens, à l'exemple du maître, n'y voient qu'une occupation frivole, indigne d'un esprit bien fait. Leibnitz leur reproche de n'en pas connaître l'importance et le prix, et il s'efforce d'en répandre ou d'en perpétuer le goût parmi les esprits cultivés. « Il ne méprise pas qu'on épluche les antiquités jusqu'aux moindres bagatelles; car quelquefois la connaissance que les critiques en tirent, peut servir aux choses les plus importantes. » Il donne l'exemple avec le précepte. Dans tous ses écrits il fait preuve d'une érudition rare, et il tire de son érudition un admirable profit [2].

Il tient d'ailleurs autant que Descartes à l'effort libre et personnel de la pensée, soit pour discerner le vrai du faux dans les opinions reçues, soit pour découvrir des vérités nouvelles. Mais dans cet accord même se fait voir le caractère propre de son génie, plus mesuré et tout ensemble plus hardi. La première chose qu'il demande, c'est *de ne pas croire témérairement ce que le vulgaire des hommes ou des auteurs avance, ce qui re-*

1. *Préceptes pour avancer les sciences.* Erdm. 175 b.
2. *Lettre à M. l'abbé Nicaise,* Erdm. 120 a; *Nouv. ess.*, l. IV, 16.

vient à ne recevoir comme vrai que ce qu'on voit é-demment être tel. Mais il blâme le doute méthodique « Cela doit se faire, dit-il, sans aucune affectation de nouveauté ou de singularité, que je tiens dangereuse non seulement en pratique, mais encore en théorie. Je ne trouve pas qu'il faille recommander aux gens de douter de tout, car, quoique cette expression reçoive une interprétation favorable, il me semble que les hommes la prennent autrement, et qu'elle est sujette à de mauvais usages, comme l'expérience n'a que trop fait voir... De plus, ce précepte n'est ni nécessaire, ni même utile, car, parcequ'il ne s'agit que de recommander aux gens de tâcher de se fonder toujours en raisons, le doute n'y fait rien, car on cherche tous les jours des preuves des sentiments dont on ne doute nullement.[1] » En même temps qu'il reproche ainsi à Descartes d'avoir poussé le doute trop loin, il lui reproche de n'avoir pas poussé assez loin l'examen des principes et l'analyse des idées. Il trouve que trop souvent l'exactitude qu'affectent les cartésiens en cette matière est plus apparente que réelle. Les seules propositions qui n'aient pas besoin de preuves sont les propositions identiques et celles qui énoncent des faits d'expérience immédiate : il faut prouver toutes les autres, même celles qui portent communément le nom d'axiomes. Les seules idées qui n'aient pas besoin d'être justifiées par l'analyse sont les idées simples. Les autres, si claires qu'elles soient, ne sont point distinctes, et dès lors, leurs éléments n'étant point démêlés, elles peuvent envelopper une contradiction cachée. Là est la vraie marque de l'évidence des principes, de la clarté et de la distinction des idées; et cette marque est nécessaire pour

1. *Préceptes pour avancer les sciences,* Erdm. 167.

pêcher l'abus du principe si souvent allégué, qu'on ıt et qu'on doit affirmer d'une chose tout ce que ıtient clairement et distinctement son idée[1].

'est en géomètre, comme Descartes, que Leibnitz visage le raisonnement. Aussi demande-t-il, comme , que partout, et surtout en philosophie, il ait la rieur de la démonstration mathématique. Il est loin comprendre et d'admettre cette distinction si imrtante de l'esprit de finesse et de l'esprit géométrique e Pascal avait pourtant mise dans tout son jour. ut-être lui manque-t-il le sentiment de la délicatesse de la complexité infinie des choses morales. Il l'eût ıpêché, ce semble, de pousser l'assimilation de la éthode philosophique à la méthode mathématique squ'à la chimère de sa caractéristique universelle. scal n'eût jamais songé à ramener en toutes choses, mme en mathématiques, les idées complexes à un ımbre déterminé d'idées simples, séparées les unes s autres par des lignes de démarcation bien tranıées, pour attacher chacune d'elles à un signe invaıble, et réduire la pensée, par cette notation véritaement algébrique, à une sorte de calcul. Il n'eût mais espéré que sur toute question il serait possible, râce à cette algèbre philosophique, de résoudre les roblèmes, de terminer les discussions et de redresser s erreurs, en mettant à nu les sophismes, comme on fait en matière de quantités par l'application de ègles toutes mécaniques. En cela il y a lieu de regretter ue le génie de Leibnitz, trop semblable à celui de Descartes, l'ait entraîné à outrer encore l'un des défauts es plus marqués de la logique cartésienne.

Il est vrai qu'il la corrige ou la complète en un point.

---

1. *De cognitione, veritate et ideis*, Erdm. 81.

Descartes, tout entier aux *généralités*, s'inquiétait p des *particularités*. Dans ses constructions *à priori*, montre un médiocre souci des faits, dont il ne s'occu que lorsqu'il y est forcé par l'impossibilité de pous plus loin ses déductions. Encore moins s'inquiète-t des simples probabilités. Ce n'est pas seulement début et pendant son doute méthodique qu'il a répu presque pour faux ce qui n'était que vraisemblable. Lei nitz voit l'importance des faits. Il s'occupe des moye non seulement de les découvrir et de les établir, m encore de les analyser et de les interpréter. Il oppo ainsi nettement à la logique du nécessaire, plus abstra et par là même plus simple et plus rigoureuse, la lo gique du contingent, plus concrète, mais par là mêm plus compliquée et d'un maniement plus délicat. I fonde l'une et l'autre sur les deux principes de to raisonnement, le *principe de contradiction* et le *prin cipe de la raison suffisante*. Mais tandis que le premie s'applique à toutes choses de la même manière, le secon s'applique aux faits autrement qu'aux vérités de rai sonnement. Il est possible, en effet, de réduire les vérités de raisonnement à leurs principes, comme on détermine exactement le rapport des quantités commensurables à l'unité; les faits, au contraire, ressemblent aux quantités incommensurables dont le rapport à l'unité ne peut être exprimé exactement. Les faits enveloppent l'infini; les analyser adéquatement est donc une opération qui passe toute intelligence finie. On sait qu'ils ont leur raison prochaine dans les faits chronologiquement ou logiquement antérieurs d'où ils dépendent, leur raison dernière dans le principe du meilleur, règle éternelle et immuable de la volonté divine. Mais les faits antérieurs où est leur raison prochaine dépendent eux-mêmes de faits plus primitifs, et la régression des conséquents aux antécédents,

ınt à l'infini, demeure toujours à une distance in-
.e de son terme. Quant à leur raison dernière, on
revoit çà et là, et dans une certaine mesure, com-
nt elle les explique en eux-mêmes et dans leur en-
ıinement; mais on ne les voit jamais à plein. D'ail-
rs, en matière nécessaire comme en matière contin-
ıte, il est souvent impossible d'atteindre jusqu'à la
titude. Leibnitz estime qu'à son défaut la probabilité
st point méprisable, même au regard de la pure
culation; encore moins l'est-elle au regard de la pra-
ıe. Aussi voudrait-il que l'on étudiât et que l'on per-
tionnât la logique du probable, dont on n'a que des
ıantillons. Malheureusement il ne la conçoit, comme
le du certain, qu'en mathématicien. Il ne voit que les
babilités qui, fondées sur des chances homogènes
mesurables, comportent une expression numérique
peuvent se calculer; il ne tient aucun compte de
les qui, même dans les choses de la nature, et à plus
te raison dans les choses morales, n'étant point me-
ables, ne se calculent pas, mais s'apprécient[1].
oucieux comme il l'était de la rigueur et de l'exac-
ıde du raisonnement, il devait estimer à leur juste
eur les garanties qu'offre à cet égard la forme syllo-
tique. Loin de la dédaigner comme le fait Descartes,
l'estime et la recommande. Il en avait fait dans sa
ınesse une étude minutieuse, essayant de corriger
de compléter sur certains points la doctrine de
cole. Il y revint à l'époque de la pleine maturité de
ı génie, comme on peut le voir en plus d'un chapitre
ses nouveaux essais sur l'entendement humain. Là
core, au lieu de rejeter les doctrines reçues, il les
nplétait, les corrigeait et les renouvelait par des
es originales.

[1] Voir COURNOT. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I.

Le raisonnement conduit à la science. Esprit m ditatif, possédé du besoin de se rendre raison choses et d'aller en toutes choses jusqu'aux rais dernières, Leibnitz aimait la science pour elle-mê et entre toutes les sciences la métaphysique qui, p que toutes les autres, répond à ce besoin. Mais, com tous les grands esprits de ce temps, Bacon, Descart Malebranche, il ne séparait pas l'intérêt pratique de science de son intérêt spéculatif. C'est en vue l'utilité générale et du bonheur des hommes qu'il appliquait. Il attendait d'elle non seulement l'amé ration de leur condition matérielle, mais encore surtout leur perfectionnement moral. Le progrès mathématiques, de la mécanique, de la physique, mettait en possession des forces de la nature et au mentait « leur pouvoir, tant sur leur propre corps sur les autres[1]. » Ses admirables découvertes cont buaient à ce progrès pour une large part. Mais la vér qui est la première condition du bonheur, parce qu' fait la vraie perfection de l'homme, venant de la co naissance de la vérité, il déplorait que l'on néglig la science qui distingue les bons des méchants explique les secrets de la nature des esprits; que le cercle on eût des démonstrations, sur l'âme des co jectures, que l'on s'inquiétât de tout, excepté de l'i térêt suprême de la vie : négligence coupable, d' venait parmi les hommes un athéisme secret, la crain de la mort, ou tout au moins le doute sur la vr nature de l'âme, les opinions les plus détestables s Dieu, et l'impossibilité d'être vertueux autrement q par habitude ou par nécessité[2]. » C'est donc à la scien de l'esprit, à la science de Dieu, à la métaphysique

1. *Initia et specimina scientiæ generalis*, Erdm. 90, a.
2. *De vera methodo*, etc., Erdm. 109 et 110.

mot, qu'il assignait parmi les sciences la première
ıce. Aussi fut-elle toujours comme le but final où se
›portaient tous ses travaux. Il y voyait, dans l'ordre
la nature, le moyen le plus efficace de nourrir
rmi les hommes la vraie et solide piété, qui com-
ǝnd et consacre toutes les vertus; il y voyait aussi,
par là même, le principe de la vraie félicité.
:l l'étudiait d'ailleurs en philosophe chrétien. Quelque
oux qu'il fût des droits de la raison, il ne mécon-
issait pas ceux de la foi. Dans une science si dif-
ile, où l'expérience ne vient pas, comme en géo-
ǝtrie, contrôler le raisonnement, il considérait la ré-
lation comme une garantie analogue à l'expérience.
était donc heureux de trouver dans la parole de
eu la consécration des principes de la religion na-
relle. Mais, avec toute la tradition, il y voyait quelque
ose de plus. S'il n'admettait pas qu'aucune vérité
ıisse être contre la raison, il savait qu'il y en a qui
nt au-dessus de la raison. Elles la surpassent, disait-
parce qu'elles ne sont pas comprises dans cet en-
aînement de vérités que nous connaissons par la
mière naturelle. Quoique nous ne puissions les com-
endre, c'est-à-dire en découvrir les raisons secrètes,
, par conséquent, les trouver ou les démontrer, nous
ıuvons les *expliquer*, c'est-à-dire en entendre les
rmes autant qu'il est nécessaire pour y attacher un
ns, et les *soutenir* contre les objections en montrant
ı'on n'y saurait opposer que des raisons apparentes;
nous sommes tenus d'y ajouter foi sur les preuves
; la vérité de la religion, qui justifient une fois pour
utes l'autorité de la révélation devant le tribunal de la
ison, afin que la raison lui cède dans la suite comme à
ıe nouvelle lumière, et lui sacrifie, non ses principes
ı les conséquences qui s'en déduisent démonstrative-
.ent, mais toutes ses vraisemblances; sans compter

que la Foi divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme par la Grâce, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; qu'elle va au-delà de l'entendement, et s'empare du cœur et de la volonté, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager. C'est donc aller contre la raison même que de la commettre avec la foi. Le vrai philosophe est celui qui ouvre son esprit et son âme aux vérités révélées comme aux vérités naturelles, et, loin de les opposer les unes aux autres, sait découvrir leur conformité cachée sous leur opposition apparente, faisant servir la raison à la foi, et accordant ensemble ce qu'elles nous apprennent de l'homme et de Dieu[1].

II

MÉTAPHYSIQUE

La métaphysique de Leibnitz repose tout entière sur sa doctrine de la substance. La connaissance de la substance est, dit-il, la clef de la philosophie intérieure[2]. C'est d'elle que dépend la connaissance des vérités fondamentales sur Dieu, sur les esprits, sur la nature même des corps[3]. Faute de la posséder, on les a ignorées, ou, si on les a connues, on n'a pas pu les démontrer. Elle lui a découvert comme une nouvelle

1. *Théodicée*, Discours sur la conformité de la Foi avec la raison.
2. *Lettre III à M. Bourguet*, Erdm. 722, b.
3. *De primæ philosophiæ emendatione*, Erdm. 122, a.

e de l'intérieur des choses, dont elle lui a fait voir vrais principes. En comprenant la nature, il a npris aussi les systèmes qui avaient essayé de nterpréter. C'est ainsi qu'il a pu allier Platon avec mocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques ec les modernes, la théologie et la morale avec la son[1].

Il en était fort éloigné quand il commença à philopher. Prenant le mot de substance dans son acception dinaire, l'idée ne lui vint pas d'en approfondir le ns. Ce fut le besoin de se faire une nouvelle philophie de la nature qui l'y amena peu à peu.

Les philosophes étaient divisés en deux camps, les rtisans et les ennemis de la scolastique. Sur la testion de l'existence de Dieu et de la spiritualité de me, les matérialistes seuls se séparaient entièrement l'Ecole; mais tous ses adversaires s'unissaient contre le sur le terrain de la philosophie de la nature. On voulait plus de ses formes substantielles, principes tifs distincts de la matière, et néanmoins unis à la atière pour constituer avec elle les diverses espèces corps, élémentaires ou mixtes, inorganiques ou ganisés. On trouvait peu philosophique de multiplier s principes sans nécessité, d'imaginer une substance ouvelle chaque fois que les phénomènes offraient aux ens un aspect nouveau; et on jugeait illusoire une xplication qui revenait à rendre raison des phénonènes inexpliqués par un principe inconnu, dont le oncept n'avait de clair que l'idée générale de cause u de substance. Gassendistes et cartésiens, matériastes et spiritualistes, s'entendaient pour y substituer ne théorie toute mécanique des phénomènes de la

1. *N. Essais*, avant-propos.

nature. Leibnitz se mit de leur côté. Avec Dieu l'esprit, il n'admit, pour rendre raison de toutes cho que l'espace, lieu des corps, la matière, étendue impénétrable, substance des corps, et le mouveme local, seul changement que comportât selon lui la n ture de la matière, et qui, réalisant en elle toutes l formes, expliquait, avec les qualités des corps, le existence même. Il est vrai, disait-il, que la matièr inerte de sa nature, n'a en elle ni le principe, ni la règ de ses mouvements; mais Dieu, qui l'a créée, est pour la mouvoir selon les règles qu'il a établie Auteur du monde, il a façonné la matière et en a fa une machine admirable, *horologium Dei*, où se mani feste sa sagesse infinie, autant que sa toute-puissanc Qu'est-il besoin d'introduire d'autres principes, âme des bêtes, formes incorporelles des plantes, forme substantielles des corps bruts et des éléments? D'ai- leurs il faudrait tout au moins qu'ils offrissent à la pens quelque chose d'intelligible. Or, il est aisé de vo qu'en les imaginant on s'est forgé des chimères, plutôt qu'on s'est payé de mots, dont on peut fai diverses combinaisons, mais qu'on ne pourra ni fair entendre aux autres, ni entendre soi-même. Il n'y aurai qu'un moyen de rendre intelligibles ces formes san étendue, ce serait de leur attribuer, avec Campanella le sentiment, l'intelligence, l'imagination, la volonté d'en faire comme autant de petits dieux, et d'intro- duire une sorte de polythéisme métaphysique. Cela es si vrai, que quand on essaye d'expliquer leur nature, on n'y réussit tant bien que mal que par des métaphores tirées des attributs des esprits; on leur prête des ins- tincts, des appétits et une manière de discernement na- turel analogue à la connaissance[1]. Mais ce serait, pou

1. *Lettre à Thomasius*, Erdm. 53, a, b.

rendre intelligible une hypothèse inutile, la pousser jusqu'à un excès contraire au bon sens. Ainsi Leibnitz, entraîné encore bien jeune hors du pays des scolastiques par les mathématiques et par les auteurs modernes, charmé de leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement, méprisait la méthode de ceux qui n'emploient que des formes et des facultés dont on n'apprend rien. D'autre part, il ne songeait pas à prendre au sérieux cette sorte de mythologie des novateurs du siècle précédent, qui animait la nature et répandait partout la vie, le sentiment et l'intelligence. On l'eût bien étonné en lui annonçant que quelques années plus tard, sans renoncer à la philosophie mécanique qui le charmait, il se verrait forcé par une analyse plus profonde des phénomènes de la nature et par une connaissance plus exacte de leurs lois, à chercher le principe de leur mécanisme dans les formes substantielles de l'École, spiritualisées, si l'on peut ainsi dire, selon les vues de Campanella. Or c'est précisément ce qui allait faire l'originalité de sa doctrine. Il allait, comme il l'écrira plus tard[1], réhabiliter les formes substantielles, alors si décriées, mais d'une manière qui les rendît intelligibles, et qui séparât l'usage qu'on en devait faire de l'abus qu'on en avait fait. Et comme elles devenaient dans ce système, à la fois ancien et nouveau, les vraies, les seules substances, comme elles étaient les seules et vraies causes, c'est en mettant dans tout son jour la vraie nature de la substance, identifiée avec la force, et conçue à l'imitation de l'âme, qu'il commença la réforme de la philosophie.

Une des raisons qui contribuèrent le plus à éveiller ses soupçons sur la vérité de la physique mécanique ou

1. *Syst. nouveau de la nature et de la communication des substances.* § 3, Erdm. 124 b.

corpusculaire, fut l'impossibilité de la mettre d'acco avec les mystères de la foi. Que l'on fît consister l'es sence des corps dans la seule étendue, avec Descarte ou dans l'étendue jointe à l'impénétrabilité, avec Ga sendi, on était également réduit à nier la possibilité d la présence réelle [1]. Dès lors, il fallait, à moins de r noncer à la foi, admettre que Descartes et Gassend s'étaient trompés. De se retrancher derrière la distin tion de la philosophie et de la théologie, c'était u subterfuge indigne d'un vrai philosophe. La vrai philosophie et la vraie religion ne pouvaient pas êtr inconciliables, ni les vérités révélées de Dieu contrair aux vérités démontrées par la raison.

Mais en méditant sur les lois et la nature même d mouvement, il fut conduit à la même conclusion pa des raisons purement philosophiques. Voici les prin cipales.

Chacun sait par expérience qu'il faut employe quelque force pour mettre un corps en mouvement, e qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'u petit. De là vient qu'un corps en mouvement, lorsqu'il rencontre un autre corps en repos ou animé d'un mou-vement plus lent, ne l'entraîne avec lui qu'en perdant une partie de sa vitesse. Mais, dit Leibnitz, si l'essence des corps consistait dans l'étendue, les corps seraient indifférents au mouvement et au repos; dès lors, après le concours, il n'y aurait aucune diminution de vitesse. On répondra peut-être que la diminution de vitesse est nécessaire parce que la quantité du mouvement doit rester la même; mais on n'a pas de principe pour dé-terminer le moyen de l'estimer en détail, car elle dépend, non du volume des corps, qui, dans la doctrine

1. *De vera methodo philosophiæ et theologiæ*, Erdm. 110 et 111.

tésienne, devrait seule entrer en considération, mais leur masse, qui ne peut être évaluée que par la force ;essaire pour les soulever ou les déplacer. Il y a donc ıs la matière quelque autre chose que l'étendue et ı changement, à savoir l'action et la force, principe l'action [1].

'ailleurs c'est une erreur de croire que la quantité mouvement demeure toujours la même dans le nde. Ce qui demeure invariable, c'est la quantité de force mouvante et de l'action motrice. Et l'expérience ıfirme ce principe. Dans un arc bandé est comme .magasinée une force capable de produire un travail ıl à celui qu'il a fallu faire pour le bander. Et cette ce n'est pas une puissance nue, c'est-à-dire la simple ssibilité d'une action, sans aucune action effective, : elle fait effort pour débander l'arc, et elle le débanrait sans la corde qui l'en empêche. Comment concevir le mouvement à l'état potentiel dans la tendance dans l'effort, si la substance des corps se réduit à tendue?

La notion même du mouvement enveloppe celle de ffort, par conséquent de la force et de la tendance. ı effet, le mouvement est quelque chose de plus que xistence successive d'un mobile en des lieux différents : pour qu'un corps soit en mouvement, il faut qu'il nde continuellement à changer de lieu, de sorte que principe du changement soit en lui, autrement il ne ffèrerait en rien d'un corps au repos; aussi deviendrait-il impossible de distinguer le mouvement absolu ı mouvement relatif, le mouvement réel du mouvement apparent. « Le mouvement, si on n'y considère ıe ce qu'il comprend précisément et formellement,

1. Erdm. 113.

c'est-à-dire un changement de place, n'est pas une ch entièrement réelle, et quand plusieurs corps chang de situation entre eux, il n'est pas possible de déte miner par la seule considération de ces changements qui entre eux le mouvement ou le repos doit ê attribué... Mais la force ou cause productive de c changements est quelque chose de plus réel, et il y assez de fondement pour l'attribuer à un corps plu qu'à l'autre, aussi n'est-ce que par là qu'on peut co naître à qui le mouvement appartient[1]. »

Pour se tirer de ces difficultés, les cartésiens ont r cours à la cause générale, qui est la pure volonté action de Dieu. Mais ils n'auraient le droit d'en veni cette extrémité, d'expliquer les phénomènes par l' tion immédiate de Dieu et de faire de la volonté Dieu l'unique force mouvante qui soit au monde, q s'ils avaient établi l'impossibilité des autres expli tions. On y est réduit lorsqu'on ne veut rien admett dans les corps que l'étendue ; mais cela même est u hypothèse qu'on n'a pas démontrée ; de sorte qu' n'imagine une hypothèse peu convenable en physiq que pour en justifier une autre qui n'a elle-meme a cun fondement[2].

La doctrine qui réduit la substance des corps à l' tendue est-elle du moins intelligible en elle-même Quoi qu'en disent les cartésiens, elle renverse l'or des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendu il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire un substance à laquelle il appartienne d'être répétée o continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétitio ou multiplicité continuée de ce qui est répandu ; un *pluralité*, *continuité* et *coexistence des parties*, et p

1. *Discours de métaph.*, XVIII.
2. *Journal des savants*, 1693, Erdm. 114, b.

conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition[1]. Et les perceptions mêmes des sens, si nous savons les interpréter, nous attestent que cette substance est active, qu'elle est une force ou un agent. Elles nous apprennent en effet trois choses, à savoir : que nous sentons, que les corps sont sentis, et que ce qui est senti est divers et composé, c'est-à-dire étendu. Il faut donc joindre à la notion de l'étendue ou de la diversité celle de l'action, et dire qu'un corps est un agent étendu[2].

A bien considérer les choses, il est un agent par cela seul qu'il est une substance, car on ne peut concevoir une substance sans activité. La puissance d'agir est tout ce qu'il y a en elle de positif; c'est donc elle qui fait sa réalité. Otez-la lui, vous introduisez partout dans le monde une sorte de torpeur et de léthargie. D'ailleurs il n'y a plus en elle de fondement aux attributs que vous affirmez d'elle. Tout prédicat doit être contenu dans la notion du sujet auquel il appartient ; s'il n'y est pas compris expressément, il y doit être compris virtuellement. Il faut pour cela que le sujet porte en lui-même le principe ou la raison non seulement de ses attributs, de ses propriétés, mais de tous les changements qui lui arrivent. Or, c'est précisément ce qui fait la spontanéité, identique au fond à l'activité[3].

On voit dès lors aisément à quelle conséquence mène la doctrine cartésienne sur l'essence de la matière. La matière n'étant plus une substance, n'est qu'un attribut ; et Dieu étant le seul principe des changements qui se font dans la matière, c'est à Dieu que cet at-

1. *Ibid.* Cf. *Disc. de métaph.*, XII.
2. *De vera methodo phil. et theol.*, Erdm. 111, a.
3. *Disc. de métaph.*, VIII.

tribut appartient. Dieu est donc, comme l'enseig Spinosa, la substance des choses matérielles. C'est une de ces semences de la philosophie de Descartes q Spinosa n'a eu qu'à cultiver pour en faire sortir s système impie[1].

Les atomistes, tels que Gassendi, en joignant à l' tendue l'impénétrabilité, mettent dans les corps principe de résistance ; mais pour concevoir pleinem la notion de la substance corporelle, cet attribut nég ne suffit pas ; il ne suffit pas davantage pour expliq le mouvement et ses lois. Il y faut ajouter l'inertie, p laquelle les corps résistent, abstraction faite du mo vement dont ils sont animés, à toute action qui tend les mouvoir ; il y faut ajouter la tendance actuelle mouvement et à un mouvement déterminé[2].

Ainsi, la philosophie corpusculaire et mécaniq doit être réformée. L'explication mécanique des ph nomènes de la nature est la bonne ; mais on la re inintelligible si l'on veut s'y arrêter. Les raisons méc niques du détail des phénomènes n'en sont pas les ra sons dernières. Ces raisons dernières, il les faut che cher dans la vraie notion de la substance, qui est cell de la force. Là est le principe même du mouvement e de ses lois. Et il ne faut pas la concevoir comme un puissance nue qui a besoin pour agir d'y être excité par des impressions venues du dehors Elle est tou jours prête à l'action, comme un ressort tendu ; ell agit dès que les empêchements qui l'arrêtaient son levés, ou plutôt elle agit toujours, car la tendance l'action enveloppe l'effort, et l'effort une action com mencée, qui se poursuivrait et s'achèverait si elle n'étai arrêtée par un obstacle. Il est vrai que la force n'est pa

1. *De ipsa nat.* 8. Erdm., 156, b.
2. *De ipsa nat.*, 11, Erdm. 158, a.

se qui tombe sous les sens ou se puisse imaginer. s elle se conçoit distinctement, comme la pensée et ne. A vrai dire, c'est en nous-mêmes, dans la consnce que nous avons de notre activité, que nous en sons l'idée[1].

In autre attribut des vraies substances, encore plus nifestement incompatible avec la notion cartésienne gassendiste de la matière, les rapproche également s âmes, c'est l'unité. On chercherait en vain où rée la réalité substantielle des corps dans la doctrine Descartes. Leurs parties, si petites qu'on les imale, sont divisibles, ou plutôt elles sont actuellement risées; leur réalité ne saurait être que celle de leurs ments. Mais la division va à l'infini : il faut donc er jusqu'aux points pour en trouver le terme. Les ints seront-ils les éléments de la matière ? Mais quelle t la réalité du point mathématique ? N'est-ce pas réaser une abstraction que d'en faire une substance? ailleurs, si dans le continu on peut distinguer des ints à l'infini, il est absurde de prétendre que le conlu se compose de points. Jamais un assemblage de ints ne forma une étendue.

L'atomisme de Gassendi n'échappe qu'en apparence cette difficulté. L'atome étendu et figuré n'est un l'en apparence, car il a des parties. Ces parties ne nt pas actuellement séparées, mais elles sont sépables. La réalité des unes n'est pas celle des autres. omme d'ailleurs chacune d'elles est étendue, si petite u'on la conçoive, elle se compose elle-même de parties lus petites. On n'a donc jamais affaire qu'à des comosés, et l'on ne peut atteindre aux vrais éléments. 'ailleurs, la rigidité absolue de l'atome ne se conçoit

1. *Ibid.* 7, *De prim. phil. emend.*, Erdm. 156, a, et 122, b.

pas. La matière, à ne considérer en elle que la mas est originairement fluide, et à quelque degré de solidi qu'elle puisse atteindre, ce n'est jamais qu'une cons tance relative, où subsiste un reste de sa fluidité na relle [1].

Ainsi les vraies substances sont unes dans le se rigoureux du mot; c'est-à-dire qu'elles sont simple sans parties et par conséquent sans étendue. Ell ont la simplicité et l'unité du point géométrique, ma leur unité et leur simplicité est celle d'une substanc capable d'action et de passion : tout au plus peut-o dire dès lors que le point géométrique les représente titre de symbole naturel. Elles ont la réalité de l'atom et plus encore, puisqu'il y a en elles une activité q l'atome n'a point; mais elles sont absolument indivi sibles, même pour la pensée; ce sont des *points méta physiques,* des *atomes de substance,* les seuls qui mérite vraiment leur nom [2]. Ce sont ces unités réelles, agis santes, substantielles, analogues aux âmes, que Leibniz appelle *monades.*

Mais il semble que cette explication de la nature cor porelle en soit la suppression. En effet, si l'étendue n'est pas l'essence des corps, elle en est un attribut ou une propriété. Or, de l'aveu même de Leibnitz, des éléments inétendus ne peuvent, quelque nombreux qu'ils soient, former un composé étendu. La forme et le mouvement, impossibles sans l'étendue, disparais- sent avec elle. Dès lors, il ne reste plus rien du monde matériel et sensible des corps, auquel on a substitué un monde purement intelligible d'entités immatérielles. On pourrait essayer, il est vrai, de sauver les qualités et la réalité des corps en disant que les monades, sé-

1. *Corr. avec Arnauld,* passim.
2. *Syst. nouv. de la nat.* etc. 11.

parées par des distances variables dans l'espace où elles sont situées et où elles se meuvent, y forment des corps qui ont chacun leur volume et leur forme. Mais il faudrait attribuer à l'espace une existence indépendante de celle des corps, doctrine que Leibnitz repousse, puisqu'il ne voit dans l'espace qu'un ordre de coexistence, comme il ne voit dans le temps qu'un ordre de succession. D'ailleurs, il déclare formellement que ses monades ne peuvent être ni voisines ni distantes les unes des autres dans l'espace, et que, par conséquent, elles ne sauraient former un étendu et un continu[1].

C'est par sa doctrine des perfections confuses qu'il résout la difficulté. Pour la pensée, qui voit les choses comme elles sont, une portion quelconque de la réalité extérieure se compose d'une infinité de monades ; mais pour les sens, dont les perceptions sont confuses, elle devient un corps, c'est-à-dire un objet étendu dont les parties sont situées les unes en dehors des autres, et dans la continuité duquel on peut distinguer des points à l'infini. L'étendue des corps, avec les qualités qui en dérivent, n'est plus qu'un phénomène sensible qui résulte du concours d'une infinité de perceptions confuses. Comme l'arc-en-ciel, ou comme une image dans un miroir, ce phénomène n'a de réalité que dans les perceptions de nos sens, dont la suite est dès lors comparable à un rêve bien lié. Mais il y a cette différence entre elles et le rêve le mieux lié, qu'elles sont de plus bien fondées, puisqu'elles ont leur fondement et dans les rapports des monades et dans les lois des perceptions des sens. Si donc on ne peut dire que les monades soient les éléments ou les parties des corps, il faut les considérer comme les vraies substances dont l'exis-

1. *Lettre à des Bosses*, Erdm. 682, b.

tence est la condition de celle des corps, et que les corps, à titre de phénomènes bien ordonnés et bien fondés, représentent symboliquement à nos sens et à notre imagination.

On dira donc avec Leibnitz que le monde des corps n'est que l'univers des phénomènes. C'est dans ce monde que les rapports de situation des objets et de leurs parties dans l'espace, leur volume et leur figure, leurs mouvements, sont choses réelles; mais leur réalité n'est et ne peut être que celle d'un ensemble de perceptions, de représentations, d'apparences, simultanées ou successives, qui ont leur raison, d'une part dans la nature des monades, de l'autre dans l'imperfection de notre esprit. Que si l'on demande à Leibnitz l'explication de ce qu'a de spécifique et d'irréductible la représentation de l'étendue, avec sa continuité et ses trois dimensions, il répondra que souvent nous sommes incapables de nous rendre compte de l'apparence toute nouvelle que prennent les objets quand la perception que nous en avons devient confuse. Mêlez, dit-il, une poudre très fine de couleur bleue avec avec une poudre très fine de couleur jaune : le mélange vous apparaît vert, sans que dans cette nouvelle apparence vous puissiez démêler les perceptions insensibles du jaune et du bleu dont l'association la produit. La perception de la couleur, du son, est la perception confuse de mouvements imperceptibles : combien n'en diffère-t-elle pas cependant? Cette explication, il est vrai, demeure obscure; aussi n'a-t-elle point satisfait Kant, qui, admettant avec Leibnitz que le monde sensible ne se compose que d'apparences bien liées, a fait de l'espace la forme naturelle du sens externe.

Le mouvement n'étant plus que le symbole sensible d'une autre sorte de changement, il fallait chercher en quoi ce changement consiste. Qui dit mouvement dit

ıcement, ou, ce qui revient au même, changement les rapports de lieu. Les rapports de lieu repréənt eux-mêmes dans les perceptions confuses des les vraies relations qui existent entre les mo-ıs. Il s'ensuit que le mouvement est le symbole du ıgement qui se fait sans cesse dans ces relations. , donc en déterminant la nature de ces relations n déterminera sa nature.

est clair d'abord que lorsqu'on voit un point pris 3 un corps quelconque s'éloigner d'un autre point dans un autre corps par suite du mouvement de des deux corps ou de tous deux, c'est dans l'ordre sible un signe que les relations entre les monades, répondent dans l'ordre réel à ces deux points, deınent de plus en plus éloignées ou indirectes. Quand ne on n'arriverait pas à savoir en quoi ces relations sistent, on aurait déjà, par cette conception, donné signification au phénomène sensible du mouveıt.

ais Leibnitz pousse l'explication plus loin. On croit ımunément que les substances agissent les unes les autres, les corps sur les corps, l'âme sur le corps e corps sur l'âme. Dans la doctrine cartésienne, réduisait l'essence de la matière à l'étendue et en luait formellement toute énergie, on ne pouvait plus ıettre qu'un corps exerçât une action quelconque. ıllait donc nier la réalité de l'action que les corps aissent exercer les uns sur les autres, et le corps nain sur l'âme humaine. Restait l'action de l'âme le corps. Mais, d'après Descartes, la quantité du ıvement ne change pas dans le monde : dès lors, ıe ne peut produire dans le corps auquel elle est e aucun mouvement, si petit qu'il soit; tous les ıvements qui s'y font y sont produits mécaniqueıt, et ne sont que des transformations de mouve-

ments antérieurs. Il n'y avait plus qu'un parti à pr
pour sauver l'influence réelle de l'âme sur le co
c'était d'attribuer à l'âme le pouvoir de change
direction de ses mouvements. Descartes s'y arrêta. I
se demanda pas si une substance dont toute la na
n'est que de penser, peut, par cette action, toute im
nente, exercer hors d'elle quelque influence sur
phénomène de nature toute différente, le mouvem
il ne vit pas non plus qu'on ne change la direction
mouvement qu'au moyen d'un autre; enfin, il ne
pas garde qu'il se conserve, non seulement la m
quantité de force mouvante, mais encore la m
quantité de force directive et la même quantité
direction dans le même sens, ou, en d'autres ter
la même quantité de progrès du même côté : loi a
belle et non moins inviolable que l'autre. Leibnitz j
que la position prise par Descartes n'était pas ten
D'ailleurs, la question ne se posait pas dans les mê
termes pour lui que pour les cartésiens. Le corps n'é
qu'un assemblage de phénomènes, c'est-à-dire de p
ceptions, l'âme n'avait pas sur lui de prises dire
si elle agissait hors d'elle, c'était sur les monades d
il était comme le symbole. Mais ces monades étai
au fond de même nature que l'âme. Dès lors, ou l'â
était sur elles sans action réelle, ou il y avait comm
nication réelle entre toutes les substances.

La question ainsi généralisée, Leibnitz la résolut
gativement, comme l'avait fait avant lui Malebranc
mais par des raisons tout autres. Ses monades étant
essence des forces, c'est-à-dire des causes efficien
il ne pouvait poser en principe que la puissance
l'efficace est un de ces attributs tellement propres
divinité, qu'elle ne peut le communiquer aux nat
créées. D'ailleurs, il était sur cette question de l'
de saint Thomas, et ne pensait pas que ce fût relev

gloire de Dieu que d'ôter toute action réelle à ses créatures. Loin d'exténuer en quelque sorte leur réalité substantielle au point de la réduire à un vain fantôme, il l'exalte autant qu'il est possible et, allant d'un excès à l'autre, attribue aux monades une entière spontanéité. Il enseigne qu'il est de l'essence de la substance individuelle d'avoir en elle le principe de tous les changements qui lui arrivent. Créée de Dieu, elle dépend radicalement de lui, mais elle ne dépend que de lui. Elle est à elle seule comme un monde, et, par conséquent, se suffit. C'est par là qu'elle est vraiment un être complet, une *entéléchie*. C'est par là aussi que les vérités de fait sont intelligibles ; car une proposition comme celle-ci : *Alexandre conquit l'Asie,* n'a de sens que si le prédicat en est virtuellement contenu dans la notion du sujet; et il faut pour cela que la conquête de l'Asie soit une suite naturelle de l'idée d'Alexandre[1].

Ainsi Malebranche nie toute communication réelle entre les substances créées, parce que, niant qu'elles soient de vraies causes, il n'admet pas qu'elles aient les unes sur les autres aucune action ; Leibnitz, parce que, soutenant qu'elles sont de vraies causes, il n'admet pas que les unes subissent aucunement l'action des autres. Tous deux substituent donc au système de l'influence réciproque des substances, le système de l'harmonie des substances. Mais tandis que, d'après Malebranche, c'est Dieu, seule cause efficiente de tous les changements, qui, à l'occasion des changements de l'une, produit dans les autres des changements correspondants, d'après Leibnitz, telle est la constitution originaire des substances, que chacune d'elles, dans la

1. *Disc. de métaphysique*, VIII, XIII.

pleine spontanéité de son évolution, exprime par l
suite de ses changements la suite des changemen
qui se font avec la même spontanéité dans les aut
L'harmonie des substances n'est donc pas l'effet d'u
action surnaturelle qui serait produite en elles
mais ne viendrait pas d'elles, c'est-à-dire d'un mi
racle perpétuel; elle tient à leur nature même, el
est l'effet naturel du développement spontané d
leur activité. Elle n'est pas établie après coup entr
des natures qui la comportent, mais n'y contribuer
en rien; elle est préétablie, car elle est impliqu
dans leur constitution même et résulte nécessair
ment de la loi originaire de leur évolution. Die
en est l'auteur, mais à titre de cause première d
tout ce qui existe et se fait dans le monde; il la pro
duit, mais par la seule action des causes secondes, e
en vertu du seul décret qui, les faisant être, les fait ag
selon ce qu'elles sont [1].

Il est difficile de voir autre chose dans le système de
l'harmonie préétablie qu'une ingénieuse hypothèse; la
réalité de la communication des substances est un fait
qui prévaudra toujours contre les arguments les plus
spécieux; mais on ne saurait nier que, contre les carte-
siens et surtout contre Malebranche, Leibnitz n'eût
pleinement raison. Il était dans le vrai quand il tirait
la nature de l'*inertie* où Descartes l'avait plongée,
quand il ramenait l'idée de substance à l'idée de force,
quand il faisait de l'activité et, par conséquent, de la
spontanéité un attribut essentiel de la substance. Il
élevait ainsi contre le spinosisme, au nom de la raison
et de l'expérience, un rempart invincible. Il récon-
ciliait la philosophie toute dynamique des anciens avec

1. *Lettre à Arnould, 14 juillet* 1686.



la philosophie toute mécanique des modernes. De la théorie physique des mouvements et de la constitution des corps, il faisait une introduction à la théorie métaphysique de la nature des âmes. Il montrait enfin dans le monde sensible des phénomènes l'expression ou le symbole naturel du monde intelligible des substances.

Mais on entendra mieux le système de cette harmonie préétablie en déterminant la nature des changements qui se font dans les monades. On les divise communément en deux classes, les actions et les passions. A vrai dire, tous sont des actions, puisqu'on appelle de ce nom tout changement dont le principe est dans le sujet même où il a lieu. Néanmoins, il y en a qui méritent plus particulièrement ce nom; ce sont ceux qui appartiennent tellement en propre à une monade, qu'ils constituent son rôle propre et lui font en quelque sorte sa place individuelle dans l'univers. Ils tiennent non à cette partie de sa nature qui ne lui a été donnée que pour exprimer les choses du dehors, et dont la raison idéale est par conséquent dans les autres monades, mais à celle que les autres monades doivent au contraire exprimer, à laquelle il faut qu'elles s'accommodent, et qui, par conséquent, est la raison partielle de la nature des autres monades. C'est là par excellence ce qui vient d'elle ; c'est par là qu'on doit dire en toute propriété qu'elle est *active*. Dans le reste on pourra dire, avec le commun des hommes, sauf à le dire dans un autre sens, qu'elle *pâtit* au lieu d'*agir*. Il y aura là comme une limite au plein développement de son activité, un empêchement qui l'arrêtera ou provisoirement ou pour toujours. Elle portera, il est vrai, cet empêchement en elle-même, dans sa constitution primitive; il entrera dans la loi même de son évolution; mais il aura sa raison idéale hors d'elle.

Reste à voir de quelle sorte est l'action et la passion.

Là est le point central de la doctrine de la substance; tant que cette question ne sera pas résolue, on n'aura pas vraiment pénétré dans l'intérieur des choses.

L'activité des monades est immanente. Comme elle constitue leur nature même, nous en trouverons le type en notre âme, car il ne lui peut manquer aucun des attributs de la substance, dont elle est le type. Mais la seule activité que nous observions en nous, est celle de la pensée. Il suffira donc de retrancher de la notion de la pensée les particularités qui ne lui sont pas essentielles, et on aura l'idée de l'activité des monades. On ne leur attribuera ni la réflexion, ni même les perceptions relevées et plus ou moins distinctes des cinq sens, puisque en nous-mêmes elles souffrent des intermittences. Mais il faudra leur accorder ces perceptions sourdes et insensibles qui persistent nécessairement jusque dans le sommeil, jusque dans l'engourdissement et la torpeur de la léthargie, et qui, d'ailleurs, sont les éléments infinitésimaux des perceptions plus notables. Là est le principe caché auquel se ramène toute la vie des âmes, là est aussi le fond essentiel et invariable de l'activité des substances. Toute monade sera donc douée de perception, et la nature des monades sera une nature représentative. Comment ne le serait-elle pas, d'ailleurs, puisqu'il faut que chacune, par son activité interne, soit en harmonie avec les autres? L'expression ou la représentation du multiple dans l'un est précisément ce qu'on appelle la perception. Cela posé, il ne se fait, il ne peut se faire dans les monades d'autres changements que des changements de perception. C'est à passer d'une perception à une autre par une suite ininterrompue de changements, que tend chacune d'elles par cet effort continuel qui tient à sa constitution originaire. Cet effort pourra donc s'appeler *appétition*, car il est de même nature au fond que

l'appétit; et du reste les scolastiques avaient donné à Leibnitz l'exemple d'attribuer à toutes les formes, même à celles des corps bruts, un appétit analogue à l'appétit sensitif de l'animal, et qu'ils appelaient *appétit naturel : quamcumque formam sequitur inclinatio*, était un axiome universellement reçu dans l'École. Les seules relations qui existent entre les monades sont donc des relations de perceptions; et ce sont les changements de ces relations que traduisent et représentent à nos sens, dans l'ordre des phénomènes, les mouvements des corps et de leurs parties [1].

Tout est clair dans cette explication, sauf un point, que Leibnitz n'a jamais suffisamment éclairci. En quoi consiste au juste cette expression du multiple dans l'un, des objets du dehors dans l'intérieur de la monade, que Leibnitz appelle perception? Entre la pensée proprement dite, qui est la prérogative de l'être raisonnable, et la sensation, qui est commune à tous les animaux; entre la sensation, qui a du relief, dont le souvenir se conserve, et la perception insensible, qui n'a rien de relevé ni de notable, qu'on oublie parce qu'elle passe inaperçue, il ne semble admettre qu'une différence de degré. Les plaisirs même de nos sens se réduisent, dit-il, à des plaisirs intellectuels confusément connus [2]. Nos grandes perceptions et nos grands appétits, dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions et de petites inclinations, dont on ne saurait s'apercevoir. Ce sont des pensées, et leur continuité prouve que l'âme pense toujours [3]. Pourtant il lui arrive plus d'une fois de dis-

1. *Syst. nouv. etc.*

2. *Princ. de la nature et de la grâce*, 17, Erdm. 717. Cf. *Réplique aux réfl. de Bayle*, Erdm. 187 b.

3. *Corr. avec Arnauld.*



tinguer si profondément la pensée proprement qui est la réflexion, des perceptions des sens, qu'il vient impossible de ne voir dans la sensation qu sorte de diminution de la pensée. Pressé par Arn sur la question de la nature des perceptions insen il se retranche derrière l'ignorance où nous somm l'essence des choses. Il se déclare forcé d'en adm l'existence, mais il se reconnaît incapable de dire quoi elles consistent. A vrai dire, si elles n'étaient chaque monade que la connaissance confuse de ce q se passe dans les autres, comme elles constitu d'ailleurs toute la nature des monades, il n'y aurait monde que des connaissances de connaissances, pensées de pensées à l'infini. Il faut donc, sous peine rendre le système de Leibnitz inintelligible, admett que ces perceptions sont quelque chose par ell mêmes et indépendamment du rapport qu'elles o avec les objets du dehors. On ne sait, d'un autre côté Leibnitz eût avoué cette interprétation de sa doctrine et il est clair, en tout cas, que, conforme ou non à pensée de Leibnitz, elle ramène l'activité des mona à un phénomène occulte, dont nous n'avons et ne sau rions avoir aucune idée.

On a vu que les perceptions de chaque monade re présentent en elle les objets du dehors. Médiate ou immédiate, cette représentation doit s'étendre à l'uni vers entier, car elle va de proche en proche à toute choses. Du reste, dès l'instant que la nature des mo nades est essentiellement représentative, il n'y a pa de raison pour mettre des bornes à leurs perceptions En représentant l'univers, elles représentent Dieu même, dont l'univers reflète les perfections. Ainsi tou tient à tout et tout est dans tout. L'harmonie préétabli est une harmonie universelle de perceptions.

Mais, si le même Dieu et le même univers sont re

présentés dans toutes les monades, toutes les monades ne seront-elles pas absolument semblables? Dès lors, il semble qu'une seule suffit; et comme, d'ailleurs, nous n'en connaissons intuitivement qu'une, qui est notre âme, il n'y a pas de raison d'admettre qu'il en existe d'autres. Bien plus, il ne se peut pas qu'il existe deux substances absolument semblables; car la raison qui explique l'existence de l'une ne saurait expliquer celle de l'autre, puisque celle-ci ferait double emploi avec celle-là. — Sans doute, à la rigueur, une monade, notre âme par exemple, pourrait exister seule; il n'y aurait à cela aucune contradiction, puisqu'elle est à elle seule un monde, et qu'avec Dieu elle se suffit. Mais étant une substance créée, elle est imparfaite, quel que soit son degré de perfection. Dès lors elle n'exprime qu'imparfaitement l'absolue perfection de Dieu. Si elle en représente distinctement quelque chose, elle n'en représente le reste que confusément, et ce qu'elle n'en représente que confusément va à l'infini. Dieu peut donc créer une infinité d'autres monades dont chacune exprimera à sa manière et dans sa mesure la même perfection. Il peut faire que chacune d'elles, par un changement réglé dont la loi soit inhérente à sa nature, passe sans cesse d'une perception à une autre, et développe ainsi, dans la suite du temps, tout ce que sa constitution est capable d'exprimer de son objet. Il peut enfin, en n'admettant à l'existence que celles qui par leur constitution originaire sont les unes avec les autres en parfaite correspondance, faire de leur ensemble un seul univers, où la diversité et l'unité soient aussi grandes qu'on le saurait concevoir. Mais s'il le peut, il l'a fait; car les raisons qui expliquent l'existence d'une monade quelconque, de notre âme par exemple, obligent à admettre aussi l'existence de toutes les autres monades, qui sont avec elles en har-

monie de perceptions, c'est-à-dire de toutes celles q nos perceptions bien liées et bien fondées lui représ tent ; et cela va, comme il est aisé de le voir, à l'infi car l'infini est enveloppé dans toutes nos perceptio

On peut donc dire que si toutes les monades ont l même nature et représentent ou expriment le mê objet, elles diffèrent néanmoins par leur caractère in viduel, et que leur caractère individuel tient au poi de vue particulier sous lequel chacune représente l même Dieu et le même univers. Comme d'ailleurs ell sont sujettes au changement, chacune change à sa m nière et suivant une loi qui lui est propre, exécuta pour ainsi dire, sur un thème invariable, une suite r glée de variations. Dès lors aussi l'harmonie origina des choses persiste à travers la série de leurs chang ments. Entre les divers états par où elles passent, il y toujours une parfaite correspondance. Ceux qui suive étaient d'avance enveloppés dans ceux qui ont pr cédé. Le présent contient le passé et est gros d l'avenir. Une intelligence parfaite verrait claireme en chaque état de chaque monade toute la suite de s changements, et, avec eux, toute la suite des chang ments de l'univers.

Les monades sont donc, selon les fortes expressions d Leibnitz, des images et comme des concentrations d l'univers; ce sont des mondes en raccourci, à le mode, des simplicités fécondes, des unités de sub stances, mais virtuellement infinies par la multitud de leurs modifications; des centres qui expriment un circonférence infinie[1]. Ainsi l'univers est en quelq façon multiplié autant de fois qu'il y a de substance étant exprimé par chacune suivant un point de vu particulier, à peu près comme une ville est diverse

1. *Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdm. 187 a.

; représentée selon qu'elle est regardée d'un point ›rspective ou d'un autre. On peut même dire que › substance porte en quelque façon le caractère de gesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et te autant qu'elle en est susceptible. Car elle ime, quoique confusément, tout ce qui arrive dans ivers, passé, présent et avenir, ce qui a quelque emblance à une perception ou connaissance infinie; omme toutes les autres substances expriment celle-leur tour et s'y accommodent, on peut dire qu'elle id sa puissance sur toutes les autres, à l'imitation a toute-puissance de Dieu [1].

ette belle harmonie peut se considérer sous plu-irs aspects. D'abord, à ne regarder que le monde corps, c'est-à-dire ce monde d'apparences bien s et bien fondées que nous montrent les sens, et it les phénomènes s'expliquent entièrement dans r détail par les lois mécaniques du mouvement, nme tout est plein, le moindre petit corps reçoit elque impression du moindre changement de tous autres et doit être ainsi un miroir exact de l'uni-rs entier. Cela est si vrai, que le mouvement, de elque point que l'on puisse prendre dans le monde, fait dans une ligne déterminée, que ce point a prise ie fois pour toutes, et que rien ne lui fera jamais iitter. Et cette ligne, qui serait droite si ce point uvait être seul dans le monde, est une complication ii passe infiniment toute intelligence finie, parce l'elle est due, en vertu des lois de la mécanique, au ncours de tous les corps : aussi est-ce par ce con-urs même qu'elle est préétablie. Ces lois ne souffrant is d'exception dans le cours naturel des choses, les mes n'influent en rien sur le détail des mouvements

1. *Discours de métaph.*, IX.

des corps. Tout se fait en eux, même dans le corps humain, comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et tout s'y fait néanmoins harmoniquement et dans un ordre parfait [1]. Mais le monde même des corps n'a d'existence que dans les âmes ou dans les monades, puisque seules les monades sont des substances. Si les mouvements naissent des mouvements dans le monde corporel, c'est que dans les monades les perceptions naissent des perceptions. La suite des mouvements représente donc la suite des perceptions, et le principe du meilleur ou de la convenance qui règle les appétitions des monades, règle aussi et par là même les mouvements des corps. C'est pour cela que les lois générales des mouvements ne sont pas purement géométriques. Il faut donc que le monde des corps représente par tous ses changements les changements qui se font dans le monde des âmes. Et c'est pour cela que l'âme humaine est dans tous ses états en parfaite conformité avec le corps auquel elle est unie, et, par lui, avec l'univers entier. Mais, de plus, chaque monade est en harmonie avec toutes les autres dans toutes ses perceptions et ses appétitions, et cette harmonie est l'harmonie première et fondamentale, à laquelle se rapportent toutes les autres.

C'est à cause de son imperfection, c'est-à-dire de ce qu'il y a de nécessairement confus dans ses perceptions, qu'une monade quelconque appelle en quelque sorte l'existence d'une infinité d'autres monades. Leibnitz nomme ordinairement *matière première* ou *matière nue* cet élément de la constitution des monades. C'est évidemment ce qu'il y a en elles de passif. Cette confusion tient à un empêchement interne qui arrête à cette limite, momentanément ou pour toujours, l'évo-

1. *Réplique aux réflexions de Bayle,* 185 a, et 186 b.

›n de leur nature représentative. Mais le fond de être est la force ou l'activité. Cette force ou cette vité, dans ce qu'elle a de primitif, est l'élément po- de la constitution des monades, celui que Leibnitz elle, d'après Aristote, *forme* ou *entéléchie*. Ce sont omme les deux principes essentiels de la constitu- des substances.

e qu'ont de confus les perceptions d'une monade, en elle l'expression médiate ou immédiate de ce les perceptions d'autres monades ont de distinct. 'ensuit que l'élément matériel ou passif de la consti- on des monades exige qu'elles soient en relation diate ou immédiate de coexistence avec d'autres. cet ordre de coexistence entre les monades est ce que tient d'intelligible la représentation de l'étendue. te exigence, dont la matière première est le prin- e, et que Leibnitz nomme d'ordinaire *antitypie*, u pourrait n'y point satisfaire; mais il convient il y satisfasse ; et de là vient que les monades ment pour la pensée ces agrégats que nos sens et tre imagination nous représentent dans le phéno- ne de la masse corporelle. La masse corporelle ré- nd symboliquement à ce que Leibnitz appelle la *tière seconde* ou la *matière vêtue*. Tandis que la ma- re première est toute passive et n'est au fond qu'un pect de la substance, la matière seconde, qui est un régat de substances, qui, à vrai dire, en contient e infinité dans chacune de ses parties, même les us petites, offre un mélange de passion et d'action; e enveloppe la force ou l'énergie, par conséquent la ndance au changement; elle porte en elle le principe tous les mouvements que nous observons dans les rps. Une autre différence est que Dieu pourrait à la gueur, par une dérogation aux lois de la nature, dé- cher une monade de la masse à laquelle elle est liée

et supprimer ainsi la matière seconde; il eût m pu à la rigueur isoler toutes les monades les un autres ou ne créer qu'une monade; mais il ne p faire qu'une monade perçoive ou exprime distinc ment toutes choses, puisque ce serait faire d'une cr ture un Dieu.

La matière seconde peut former ou une sim *masse* ou un *organisme*. Elle ne forme qu'une mas lorsqu'il n'y a pas un ordre fixe et indestructible da les rapports qui lient entre elles les monades dont e est composée. Telle est, par exemple, l'eau amas dans un bassin; telle est encore une pierre, un m ceau de fer. Mais chaque monade doit être comme centre d'un groupe de monades subordonnées, qui p leur ordre répondent à sa constitution, soient en ha monie avec son caractère individuel, et soient com le point de vue particulier sous lequel elle se rep sente l'univers. Un groupe de monades ainsi sub données dans un ordre invariable à une monade dom nante est un organisme. La matière de l'organis change sans cesse, comme dans une rivière les flo succèdent aux flots; mais sa forme ne change pas, l la monade centrale, qui en est le principe et la raison et c'est ce qui fait son identité. Si l'on veut conserv la dénomination de *substances corporelles*, c'est au corps vivants qu'il faut l'appliquer. Il y a en eux, e effet, une *forme substantielle* qui ramène à l'unité, da l'ordre idéal, la diversité infinie des éléments matéri dont ils se composent [1].

Il suit de ces principes que la vie est partout av l'organisation. Il n'y a rien d'inculte dans l'univers. L matière, là même où elle n'est qu'amassée, entre da

1. *Lettres au P. des Bosses*, XXIV, Erdm. 689 a; — *Lettre à M.* *Montmort* (1715), Erdm. 736 a.

la formation d'organismes invisibles, qui constituent par leur réunion ces masses d'où la vie semble absente. Et comme elle est actuellement divisée et sous-divisée à l'infini, tous les organismes, même les plus petits, contiennent à l'infini d'autres organismes dont la petitesse va toujours croissant. C'est un des caractères par où les corps vivants, qui sont des machines divines, diffèrent des machines humaines. Celles-ci ne sont, en effet, machines que jusqu'à un certain point; elles ne le sont pas dans chacune de leurs parties; celles-là, au contraire, le sont jusqu'à l'infini. C'est aussi par là que diffèrent la nature et l'art, c'est-à-dire l'art divin et le nôtre.

Une autre différence relève l'excellence des machines naturelles et de l'art divin qui les produit. Elles ne peuvent commencer que par création, ni périr que par annihilation. Il est clair, en effet, que les monades sont ingénérables et indestructibles ; c'est une conséquence nécessaire de leur simplicité. Or, chacune d'elles est pourvue dès le premier moment de son existence de l'organisme qui lui est nécessaire. Cet organisme, qui commence ainsi avec elle, dure aussi longtemps qu'elle. Comme elle, il durera toujours, car s'il y a des raisons de croire que les monades ont eu un commencement, on ne peut croire qu'elles doivent avoir une fin. Sans cesse les vivants changent d'état. Pendant que dans leur âme les perceptions succèdent aux perceptions, dans leur corps les mouvements succèdent aux mouvements. Mais la loi des uns et des autres est toujours la même, et c'est pourquoi à la même âme est toujours uni le même corps. Il est le même, non par sa matière, ni par son volume, mais par sa forme, expression invariable de la constitution naturelle de l'âme qui fait son unité. Les naturalistes du temps, Leuvenhoeck, Malpighi, croient que dans

le germe préexiste le vivant qui en sortira. Leibni voit dans cette opinion la confirmation au moins pa tielle de ses vues. Il en conclut qu'il n'y a pas de nai sance, à prendre le mot dans son sens rigoureux, que ce qu'on apppelle naissance n'est qu'un dévelop pement. Il semble que la vie commence : elle exista déjà, mais enveloppée, invisible ; par l'accroisseme que reçoit l'organisme de la plante ou de l'animal, el apparait au grand jour. S'il en est ainsi de la naissanc l'analogie veut qu'on ne voie pas dans la mort un destruction totale, quoique l'expérience ne nous puis rien apprendre à ce sujet. C'est une sorte de retour l'état primitif d'enveloppement et de torpeur. Seule l partie grossière de l'organisme périt : ce qu'il ava d'essentiel demeure, quoique invisible, attendai l'heure d'un nouveau développement.

Non seulement les diverses monades ne représente pas toutes l'univers du même point de perspectiv mais elles ne le représentent pas toutes avec la mêm perfection, c'est-à-dire par des perceptions égalemen distinctes. Leibnitz les divise sous ce rapport en troi grandes catégories, les simples monades ou monade nues, les âmes et les esprits.

Les monades nues n'ont que des perceptions insen sibles. Leur activité se réduit à une infinité de per ceptions infinitésimales, qui ne s'unissent jamais d manière à former des perceptions plus relevées et tan soit peu distinctes. Ce sont les âmes ou les forme substantielles des simples vivants, tant de ceux qui amassés, forment les corps bruts, que de ceux qu constituent les plantes. Il y en a de toutes sortes mais nous ne savons pas ce qui fait leur diversité.

Les âmes proprement dites sont les monades douée de sentiment ou de sensation. Leurs perceptions ont déjà quelque chose de relevé et de distinct, d'où l'at



.on et la mémoire. Ce sont les âmes des bêtes. Le f de leurs perceptions répond à la perfection de organisation et à la force des impressions. Car [ue dans le corps de l'animal, par suite du con-s des diverses parties de l'organisme, un très .d nombre de petites impressions sont comme ra-sées et forment par leur union une impression ble, les perceptions qui les expriment dans l'âme :ourent aussi, et il résulte de leur concours des per-ions plus relevées et comme de plus haut goût. t ce qui arrive dans la vision, dans l'audition, la ire ayant pris soin de ramasser plusieurs rayons umière ou plusieurs ondulations de l'air pour leur ɜ avoir plus d'efficace par leur union [1]. Il y a d'ail-'s dans le règne animal des degrés de perfection infini, depuis les animaux qui se distinguent à ıe de la plante, jusqu'aux animaux les plus voisins .'homme. Même les plus parfaits ne sortent que à peu de l'état d'enveloppement où ils sont tout ɔord et où ils n'ont, comme les simples vivants, que perceptions sourdes et confuses ; ils n'en sortent ais qu'au regard d'une petite partie de leurs per-tions, qui se détachent avec plus ou moins de relief un fond uniforme de perceptions innombrables, plus fondamentales, les plus essentielles à la vie ; tains accidents, comme la syncope, les y ramènent temps en temps, le sommeil les y ramène toutes fois qu'il est sans songes.

ıe souvenir des perceptions saillantes se conservant, ıs s'associent les unes aux autres dans la mé-ire de l'animal ; dès lors le retour des unes lui fait ɪndre le retour des autres. C'est pour cela qu'un en, battu pour avoir mangé le gibier qu'il a pris,

1. *Monadologie*, 25.

s'attend à être battu de nouveau s'il recommence, que, voyant d'avance le bâton levé quand il est ten d'y toucher, il s'en abstient. Cette sorte de consécutio tout empirique, imite le raisonnement, mais n'en e que l'ombre ; car raisonner, c'est voir dans une véri la raison d'une autre ; et rien ne vous autorise à croi que l'animal en soit capable. Il agit empiriquemen comme nous le faisons nous-mêmes dans les tro quarts de nos actions. Aussi se laisse-t-il prendre au pièges qu'on lui tend, pourvu qu'ils se cachent so des apparences bien ménagées; car les apparenc étant les mêmes, il s'attend aux mêmes perceptio sans pouvoir vérifier si les mêmes raisons subsiste toujours.

L'appétition, qui n'est que la tendance en ver de laquelle la perception, essence de la monade, ten à se développer suivant une loi, la suit dans so évolution et se transforme progressivement av elle, d'abord à travers la diversité des espèces, pui dans la même espèce, à travers la diversité des éta de la vie. Dans les simples vivants il n'y a que des ap-pétitions nues; dans l'animal, l'appétition se change e passion. De la multitude innombrable de perceptio sourdes et confuses qui fait comme le fond de la vi psychologique, résulte cette vague inquiétude qui tra-vaille l'animal lorsqu'il fait en tous sens des efforts pou se mettre à son aise. La même chose nous arrive dan les mouvements de toutes sortes que nous faisons tout moment sans y penser, par l'effet de petites solli-citations imperceptibles qui nous tiennent toujours e haleine, et nous font agir dans les passions aussi bie que lorsque nous paraissons le plus tranquilles. Et c'est c qui nous détermine aussi avant toute délibération dan les cas qui nous paraissent les plus indifférents, parc que nous ne sommes jamais parfaitement en balance e

saurions être mi-partie exactement entre deux cas [1]. perceptions devenant plus distinctes, l'animal sent laisir ou la douleur, qui ne sont qu'un degré no-e de la jouissance et de la souffrance; dès lors ces ts efforts par lesquels la nature travaillait sourde-nt à se mettre à son aise, prennent plus de développ-ent, et deviennent des passions. Comme eux la sion ne tend qu'au plaisir présent; mais elle y tend c plus de force. De plus elle y met certaine suite, gré ses caprices et ses emportements, parce qu'elle ond à des perceptions empiriquement liées dans la moire et qui font chez l'animal, pour régler ses actes, nême effet que dans l'homme l'expérience et le rai-nement.

es esprits sont aussi des âmes, mais des âmes rai-nables. Il y a entre leurs perceptions et celles des maux une différence immense. Outre le degré infime la perception, qui se trouve dans la torpeur de la vie ement végétative, et le degré moyen, qui se trouve is la brute sous le nom de sensation, il y a un degré s élevé, que nous appelons pensée. Or, la pensée la perception jointe à la raison, que la brute, autant on en peut juger, n'a point [2]. C'est à la réflexion que bnitz réduit, ce semble, la raison. Par elle, en effet, îtres de notre attention, nous pouvons considérer concevoir chaque chose dans son essence, faisant traction des particularités accidentelles qui chan-it avec les temps et les lieux. Par elle nous pouvons re attention à ce qui est en nous et nous connaître us-mêmes. Par elle enfin nous nous élevons à Dieu, nt l'idée est enveloppée dans celle du moi, puisqu'il ssède absolument et sans bornes les perfections de

---

. *N. Essais*, l. II, ch. xx et xxi.
. *De anima brutorum*, XIII; Erdm. 464 b.

nos âmes, et que nous ne pouvons les concevoir limitées, comme elles sont en nous, qu'à la condition de les concevoir illimitées dans l'Être absolu. Ces diverses conceptions, nées de l'usage de la raison, sont l'origine des vérités universelles et nécessaires, dans lesquelles nous voyons l'enchaînement naturel des choses et leur raison. Les premières sont les principes qui sont comme l'âme de nos pensées, dont ils font toute la liaison. Ils se ramènent à deux, le *principe d'identité* ou *de contradiction* et le *principe de la raison suffisante*. Le principe d'identité n'a qu'une portée métaphysique; le principe de la raison suffisante a une portée morale. L'un nous oblige simplement à ne pas nous contredire; le second, en même temps qu'il nous prescrit de nous appuyer toujours dans le progrès du raisonnement sur les faits et sur les axiomes antérieurement connus et nous interdit toute assertion gratuite et téméraire, nous montre dans la perfection la raison de l'être, et, par conséquent, nous révèle l'existence de Dieu et nous fait voir dans la sagesse et la bonté absolues de Dieu l'explication de tout ce qui existe et se fait dans le monde. Du développement des notions premières de la raison naissent les sciences rationnelles, où l'expérience n'entre pour rien, quoiqu'elle puisse, comme elle fait en mathématiques, en confirmer les conclusions. Mais les vérités de raison servent aussi à rendre intelligibles les faits ou vérités d'expérience, depuis les primitives, qui sont les faits de conscience, jusqu'à celles où l'on n'arrive que par une longue suite de raisonnements, et qu'elles aident à découvrir avant d'aider à les expliquer. Ainsi se forment les sciences expérimentales, qui ne méritent vraiment le nom de sciences qu'en ce qu'elles ont de rationnel. On a vu dans l'étude qui précède sur la logique de Leibnitz, qu'il ne les croit pas susceptibles,

ause de la complexité infinie des faits et des bornes l'esprit humain, de la même perfection que les ences purement rationnelles.

)n voit d'avance quelle est la position que prend ibnitz parmi les diverses écoles sur la question de :igine de la connaissance. Comme Descartes, il prose la doctrine de l'innéité; mais il trouve dans son stème particulier les moyens de la porter à un point perfection jusque-là inconnu. Aux sensualistes, qui ıtenaient qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui ne ›nne des sens, il fait observer qu'il faut excepter au)ins l'intelligence même, avec tout ce qu'elle con-›nt essentiellement. Les idées de l'être, de l'un, du ème, de la substance, de la cause et autres semblaes sont innées en nous, puisqu'il y a en nous dès le emier moment de notre existence l'être, l'unité, dentité, la substance, la cause, et qu'une idée est ce ıi nous sert de type pour nous représenter la nature ›s choses. Nous ne les concevons pas dès le premier ur, on n'y parvient que par un effort de réflexion ıi demande un esprit déjà mûr; il y a même des)mmes qui ne les conçoivent jamais dans leur pu-ıté; mais tous en portent déjà le germe et comme le ıdiment dans leurs premières perceptions. Il en est e même des premiers principes. Un enfant, un sauage ne se disent pas qu'*une seule et même chose ne eut pas être et n'être pas en même temps et sous le même apport* que *tout ce qui arrive à sa raison;* ces principes, ›ur attention, tout entière aux faits qui frappent leurs ens et leur imagination, est incapable de les en égager; mais c'est d'après eux qu'ils jugent et raionnent; ils les appliquent continuellement, quoique ı leur insu. C'est qu'ils les connaissent naturellement. Comment devraient-ils à l'expérience des vérités qui ›xpriment des rapports entre des idées indépen-

dantes de l'expérience? D'ailleurs, comme ces idées, ils sont nécessaires, puisqu'ils nous représentent les rapports des choses tels qu'ils sont nécessairement. Or, il est impossible que l'expérience, si étendue qu'elle soit, autorise jamais l'affirmation ou même suggère l'idée d'un rapport nécessaire, comme il est impossible qu'elle nous découvre jamais l'essence des choses.

L'âme contient donc originairement « les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions,... traits lumineux, cachés au-dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître, comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil ; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel. [1] » Ces idées simples et primitives sont les perfections de nos âmes, par où elles expriment et imitent, autant qu'elles le peuvent, l'absolue perfection de Dieu. Comme, nous venant immédiatement de lui, elles le représentent en nous, et que seules elles nous rendent intelligibles les choses que nous sommes en état d'entendre, on peut dire en ce sens, mais en ce sens seulement, avec Malebranche, que nous voyons toutes choses en Dieu.

La cause principale de l'erreur de Locke est le préjugé où il était, qu'on s'aperçoit toujours de toutes ses idées et de toutes ses connaissances. Combien de choses se conservent dans notre mémoire, auxquelles nous ne pensons point actuellement! Pour nous les rappeler, quelque légère occasion suffit, comme il ne nous faut que le commencement d'une chanson pour nous faire souvenir du reste. Ainsi nous portons en nous originairement des objets de pensée qui ne paraissent pas tout d'abord, mais que l'occasion fera paraître.

1. *Nouv. essais.* Avant-propos.

:ette occasion nous est fournie par les perceptions nos sens. Étant imparfaits, c'est la loi de notre na-'e de débuter par les perceptions les plus confuses et n'aller que peu à peu, selon que les circonstances portent, à des perceptions plus distinctes. Ce que dé-loppent les unes, était d'avance enveloppé dans les tres. Toujours présentes à notre entendement, les ies intellectuelles tendaient à s'y exprimer de mieux mieux par des notions ou conceptions de plus en us dégagées des idées sensibles. Quand elles s'en gagent, il semble qu'elles nous viennent des sens, comme les objets de nos sens sont ceux du dehors, i'elles soient introduites du dehors dans notre esprit. ı réalité, c'est de notre propre fonds que nous les ti-ns, et si l'on en veut chercher l'origine dans l'expé-ence, c'est par une expérience tout interne qu'il faut s expliquer. Encore cette expérience a-t-elle pour fet, non de les produire, mais de leur donner du re-ef et de les montrer sous différents jours.

Mais, externe ou interne, l'expérience elle-même n'est, 'après Leibnitz, que le développement progressif et out spontané de cette perception première et fonda-nentale qui constitue la nature même de chaque âme. ıucune perception ne vient à l'âme du dehors, aucune ıe se fait en elle fortuitement : les perceptions sortent es unes des autres suivant une loi originaire qui varie ıvec les individus, quoiqu'elle ait en tous quelque :hose de commun. Dès lors il en est des idées sensibles comme des idées intellectuelles, qu'elles précèdent et dont elles préparent l'apparition et le développement. Les unes expriment ce qui, dans notre nature, n'a sa raison qu'en nous; les autres ce qui, s'accommodant en elle au reste de l'univers, a, en ce sens, sa raison hors de nous; les unes répondent à ce qu'il y a en nous de perfection, les autres, venant des limites où notre

perfection est enfermée, représentent notre imperfection. Mais toutes sont également innées. La réminiscence platonicienne est vraie si l'on en retranche le dogme de la préexistence : nous ne concevons, nous ne percevons, nous n'apprenons jamais rien qui n'ait été compris de tout temps et enveloppé à l'état confus dans cette perception par où notre nature exprime toujours l'univers entier et Dieu même. Le présent n'est jamais que le développement du passé. Mais dès lors aussi le présent est gros de l'avenir et en enveloppe la perception confuse. Il faut donc ajouter à la doctrine platonicienne de la réminiscence au regard du passé, celle du pressentiment au regard de l'avenir [1].

Tout, dans cette doctrine, s'enchaîne admirablement ; tout y est en harmonie parfaite avec les principes généraux de la monadologie. La part qui revient à l'activité propre de l'esprit et aux lois naturelles de la pensée dans l'acquisition de la connaissance y est mise dans tout son jour. Sans se perdre dans le mysticisme chimérique de Malebranche et des platoniciens, Leibnitz s'approprie ce qu'il y a de meilleur dans leur doctrine de l'origine divine de la lumière naturelle. C'est en notre âme qu'il nous montre le type toujours présent de l'être complet, image de l'Être parfait. Dans les perceptions mêmes des sens, qui donnent occasion à notre âme de développer son activité et sans lesquelles nous ne saurions nous apercevoir de ce qui est en nous, s'il a tort de nier avec les cartésiens l'action évidente du corps et des objets extérieurs, il voit avec raison le développement progressif et les modes variables d'une perception première, dont il a raison de

1. *Nouv. essais,* Avant-propos, l. I, et l. II, 1 ; — *Disc. de Métaphysique*, XXVII.

chercher le principe dans la nature même de l'âme. C'était sortir de la vérité que de lui attribuer une spontanéité entière là même où elle est modifiée par les impressions du dehors; mais en établissant que dans ces impressions, quoiqu'elle soit modifiée par des causes extérieures, elle conserve et déploie sa spontanéité, que si elle sent les impressions qu'elle reçoit, c'est d'après ses propres lois et en vertu de sa nature, essentiellement représentative, il posait un principe dont la vérité et la fécondité allaient se déclarer de plus en plus.

L'intelligence est inséparable de la volonté. Parmi les passions qu'excitent et entretiennent les perceptions confuses des sens et qui vont toujours au plaisir présent, s'éveillent, avec la pensée, le besoin et le désir du vrai bien, conçu par l'intelligence. Or, l'effort d'agir d'après le jugement, c'est-à-dire selon la raison et en vue du bien, est ce que Leibnitz appelle vouloir ou volition. C'est l'appétition sous sa forme supérieure. L'âme tendait jusqu'ici à un but qu'elle ne connaissait pas distinctement; elle le poursuit maintenant en connaissance de cause; aussi peut-elle régler ses démarches de manière à l'atteindre sûrement.

La volonté est libre. S'il y a une entière spontanéité dans la passion même, à plus forte raison dans le vouloir. D'autre part, l'action, qui en fait l'objet, est contingente, car il n'est pas contradictoire qu'elle ne se fasse pas, et elle ne se fera que si on le veut. La détermination même qu'on prend de la faire n'est aucunement nécessaire, puisqu'à la considérer en elle-même, il est clair que toute autre serait possible. Enfin on se détermine par son choix et d'après le jugement que l'on porte du bien et du mal. C'est dans ces trois conditions, l'*intelligence*, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération, la *spontanéité*

avec laquelle on se détermine, la *contingence,* c'est-à-dire l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique, que consiste la liberté. Leibnitz réfute avec force la doctrine fataliste du *destin à la turque (fatum mahumetanum),* qui, en ôtant à l'homme tout empire sur lui-même, tout contrôle sur ses actions, toute influence sur les événements, le met à la merci de ses passions. Il combat victorieusement le déterminisme spinoziste, qui introduit partout l'empire d'une nécessité brute et aveugle. Mais il n'admet pas pour cela que nous jouissions d'une liberté d'indifférence qui, dans l'équilibre parfait des motifs, nous mettrait en état de préférer sans motif un parti à un autre, ou de prendre un parti, en l'absence de tout motif. L'équilibre des motifs est, il le prouve fort bien, une de ces chimères que l'on ne juge réalisables que par l'abus de l'abstraction. L'âne de Buridan, entre deux prés qui l'attirent également, est une fiction impossible. Mais si le cas était possible, l'âne de Buridan se laisserait mourir de faim, car dans ce parfait équilibre des motifs, il ne saurait agir. Quand l'homme n'est pas aveuglé et emporté par la passion, il pèse les raisons et suit infailliblement le parti qu'il juge le meilleur : il est alors vraiment libre, car rien ne l'empêche d'agir selon sa vraie nature, et le principe de ses déterminations est tout entier en lui. Si la passion le maîtrise, il est esclave, mais esclave volontaire, car, comme il aime sa chaîne, il se fait une raison à sa guise pour autoriser les exigences de sa passion. Ainsi, dans le conflit de la passion et de la raison, on va toujours du côté où l'on incline davantage. Leibnitz ne prend pas garde qu'entre ces deux états extrêmes, l'un de servitude morale, où l'on est fatalement condamné à vouloir le mal, l'autre de pleine liberté morale, où l'on est dans l'heureuse nécessité de vouloir le bien, il y a un état

intermédiaire, l'état commun de lutte, épreuve de la liberté, où, capable de vouloir le bien, on peut cependant ne le vouloir pas. Il récuse le témoignage de la conscience qui en atteste clairement à chacun la réalité, alléguant l'ignorance où nous sommes de la multitude innombrable des petites impulsions qui concourent à produire nos déterminations : comme si, dans l'impossibilité où l'on est de les démêler, on n'en sentait pas l'effet total ! Il va jusqu'à voir dans cette liberté qui fait de l'homme l'arbitre de sa destinée, une absurdité morale, une dérogation impossible au principe de la raison suffisante : comme si raison suffisante était synonime de raison déterminante et nécessitante [1] !

Au-dessus de l'homme, Leibnitz croit qu'il existe des Génies, qui, sans être entièrement dégagés des liens de la matière, approchent de plus en plus de la perfection de l'Esprit pur. La perfection étant la seule raison de l'existence des possibles, toutes les formes et tous les degrés de la perfection compatibles avec l'ordre universel doivent être représentés dans le monde. L'échelle des êtres s'élève ainsi par une infinité de degrés jusqu'à Dieu.

L'existence de Dieu se prouve d'abord par l'universelle harmonie, qui, mettant en parfaite conformité de perceptions la multitude infinie des monades, malgré l'indépendance avec laquelle chacune d'elles développe son activité, n'a pu être préétablie que par un Être d'une puissance et d'une sagesse infinies. La contingence des changements qui se font dans le monde, celle du monde lui-même, prouve l'existence de l'Être nécessaire, qui seul en peut rendre raison. Les possibles mêmes ne sont possibles que par lui, car leur possibilité a sa raison dans sa pensée qui les conçoit,

1. *Nouv. ess.*, l. II, 21 ; *Théod.*, préf., Ire p. § 34-76 et IIIe p. § 280-331.

dans sa volonté qui, servie par sa puissance infinie, peut seule leur donner l'existence. Enfin son essence même, pour qui la conçoit bien, enveloppe l'existence, car premièrement il est possible, puisqu'il est l'Être infiniment parfait, et que la perfection appelle la perfection, loin de l'exclure; secondement, s'il est possible, il existe, car l'existence est inséparable de l'infinie perfection.

Il est la Monade suprême, puisqu'il est l'Unité absolue. « Ses perfections sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes. Il y a en nous quelque puissance, quelque bonté; mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent; la peinture et la musique en sont des échantillons : Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle; toute la beauté est un épanchement de ses rayons[1]. »

Le Dieu de Leibnitz est bien différent et du Dieu de Spinoza et du Dieu de Descartes Il n'est pas, comme le Dieu de Spinoza, l'unique substance, dont la pensée et l'étendue infinie sont les attributs, dont les esprits et les corps sont les modes, et qui, incapable de choix, de bonté et d'entendement, agit par une nécessité aveugle et géométrique. Par le système des monades « le Spinozisme est détruit; car il y a autant de substances véritables, et, pour ainsi dire, de miroirs vivants de l'univers toujours subsistants, ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades », au lieu que « s'il n'y avait point de monades, tout, hors de Dieu serait passager et s'évanouirait en simples accidents ou modifications, puisqu'il n'y aurait point la base des substances dans les

1. *Théodicée*, préface, Erdm. 469 a.

choses[1] ». Dieu est la substance simple originaire, la substance suprême, qui à ce titre est unique et universelle, puisqu'il n'y a rien hors d'elle qui en soit indépendant ; mais les monades créées ou dérivatives, qui en sont des productions, ont néanmoins leur réalité propre et substantielle ; ce sont de vraies substances, puisque ce sont des êtres capables d'action, ou plutôt toujours agissants. Si Leibnitz les fait naître par des *fulgurations continuelles de la divinité,* il ne faut voir dans cette expression qu'une métaphore, comme dans les mots *émanation*, *écoulement,* qu'emploient parfois les auteurs les moins suspects de panthéisme.

Mais le principe que Leibnitz inculque avec le plus de force contre Spinoza, c'est que l'infinie perfection de Dieu consiste dans son omniscience et dans sa souveraine bonté, autant que dans sa toute-puissance. Il n'admet pas que la liberté de Dieu consiste en ce que Dieu agit par la seule nécessité de son essence. C'en est fait d'elle si toutes choses découlent de la souveraine puissance de Dieu avec une égale nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il résulte de toute éternité que ses trois angles égalent deux droits[2]. Rien n'existe, au contraire, que par la libre volonté de Dieu. Le principe de contradiction est la loi des essences, et c'est pourquoi dans l'ordre du possible règne la nécessité ; mais la loi des existences est le principe du meilleur, et c'est pourquoi dans l'ordre du réel tout est contingent.

Mais il ne s'ensuit pas, comme le veut Descartes, que la volonté de Dieu soit arbitraire, affranchie de toute règle, absolument indifférente à toutes choses,

1. *Lettre à M. Bourguet,* déc. 1714. Erdm. 720 b.
2. Spinoza, *Eth.* IIe, p. 16.

avant de s'être en quelque sorte fixée par ses libres décrets. Il n'est guère plus contraire à la raison et à la piété de dire que Dieu agit sans connaissance et sans choix, que de vouloir qu'il ait une connaissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets, ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles [1]. Quant à l'opinion qui fait dépendre de la volonté arbitraire de Dieu la distinction même du vrai et du faux, Leibnitz la juge avec raison inintelligible. Il montre que les vérités éternelles subsistent dans la pensée divine, qu'elles ont leur source dans l'essence même de Dieu, et ne constituent pas une espèce de *fatum* auquel Dieu serait assujetti. Parfois il est tenté de rapprocher le Dieu de Descartes du Dieu de Spinoza ; et ce rapprochement n'est pas sans justesse ; car une volonté qui crée arbitrairement la vérité, n'est-ce pas une puissance qui agit sans choix, et dès lors, à moins de soutenir qu'elle agit au hasard, n'en faut-il pas venir à dire qu'elle agit par la seule nécessité de sa nature ?

De toute éternité Dieu conçoit tous les possibles et toutes leurs combinaisons, imitations diverses et inégales de sa perfection suprême. Les possibles ne préexistent pas en lui à l'état de puissances qui, au sein de l'essence divine, où elles seraient comme contenues, feraient effort pour produire leur activité et la développeraient d'elles-mêmes, pourvu qu'aucun empêchement ne les arrêtât. Ce sont des conceptions de la pensée divine. Ils prétendent tous à l'existence en ce sens que Dieu, étant infiniment sage et infiniment bon, prend à tous un intérêt proportionné à leur degré de perfection, et si cela se pouvait, les réaliserait tous. Mais ils ne sont pas tous *compossibles*, pour parler le langage de

1. *Théod.*, II, § 177.

Leibnitz. Dès lors a lieu dans la pensée divine une sorte de conflit idéal, où la plus grande somme de perfection l'emporte. C'est la meilleure des combinaisons possibles que Dieu se résout à réaliser, le meilleur des mondes possibles que Dieu se résout à créer. S'il ne crée pas le meilleur, il n'en créera aucun. Non pas qu'aucun autre soit métaphysiquement impossible, puisqu'aucun n'implique contradiction ; mais possibles métaphysiquement, les autres ne le sont pas moralement. L'optimisme est la seule philosophie qui relève comme il convient la sagesse et la bonté divines[1].

Leibnitz n'a pas de peine à montrer qu'il ne borne pas la toute-puissance de Dieu. C'est autre chose, en effet, de ne pouvoir pas, autre chose de ne vouloir pas. Il a plus de peine à montrer qu'il sauvegarde suffisamment son absolue liberté. Il ne s'est pas suffisamment appliqué à mettre en lumière cette infinie supériorité de Dieu sur tous les êtres et sur tous les mondes possibles, qui fait qu'aucun ne saurait rien ajouter ni à sa gloire essentielle, ni à sa félicité. Il eût dû montrer que si Dieu crée, c'est en quelque sorte par une infinie condescendance, qui convient souverainement à sa bonté, mais qui, étant l'effet d'une libéralité gratuite, laisse sa liberté entière. Que maintenant il crée le meilleur des mondes possibles, rien n'est plus digne de lui assurément. Mais encore faut-il que la conception d'un monde supérieur en perfection à tous les autres, n'implique pas contradiction, comme celle d'un nombre plus grand que tous les autres. Les adversaires de Leibnitz le pressent sur ce point délicat et difficile. On ne saurait dire si ses réponses sont décisives. Un monde sans bornes, fait pour durer toujours, où sont réalisées à l'infini toutes les formes compatibles de

1. *De rer. origin. radic.* ; *Théod.*, 1re p., 1-9.



l'être, où la plus grande variété règne au sein de la plus grande unité, où toutes les natures développent leur activité dans la plus parfaite harmonie, et dans cette perfection un progrès sans terme, n'est-ce pas ce qui approche le plus de l'absolue perfection? C'est ainsi qu'il explique parfois sa pensée. D'autres fois il hésite entre une perfection toujours croissante, et une perfection toujours égale dans l'incessant mouvement qui renouvelle continuellement la face de l'univers[1]. On admire l'aisance avec laquelle sa dialectique se joue à ces hauteurs périlleuses; mais on est tenté de s'en effrayer.

La sagesse qui préside à toutes choses se fait sentir particulièrement dans l'origine des lois de la nature, et surtout de celles qui ont lieu dans le mouvement. Quelques cartésiens pensaient que toutes les lois de la nature étaient purement arbitraires; d'autres, comme Hobbes, Spinoza, pensaient qu'elles pouvaient toutes être démontrées mathématiquement et déduites d'une certaine nécessité géométrique. Leibnitz est d'avis que les uns et les autres se trompent. Il faut, dit-il, tenir ici un certain milieu, et distinguer les *vérités nécessaires* des *vérités contingentes*. Les vérités nécessaires, telles que les arithmétiques, les géométriques, les logiques, sont fondées dans l'entendement divin et indépendantes de la volonté; les vérités contingentes ont leur cause dans la volonté, non pas dans une volonté pure, mais dans la volonté dirigée par l'entendement d'après la considération du plus convenable et du meilleur. Ainsi les lois du mouvement ne sont pas absolument démontrables, comme serait une proposition géométrique; mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la néces-

1. *Théod.*, 2e p. 194-233; *Lettres à M. Bourguet*, 1716, Erdm. 743.

, mais elles naissent du principe de la perfection et 'ordre. On peut les démontrer de plusieurs ma-:es, mais il faut toujours supposer quelque chose n'est pas d'une nécessité absolument géométrique. sieurs beaux axiomes s'y trouvent réunis, sans)n puisse dire lequel y est le plus primitif ; on n'en rait toujours concevoir de plus convenables [1].

eibnitz se plaît à mettre dans tout son jour la uté de ces axiomes, qui dérivent tous du principe la convenance et qui, partout appliqués dans le nde, relèvent à un si haut degré la perfection de auteur. Le premier, à ses yeux, est peut-être le *ıcipe de continuité.* Il a son origine de l'infini, il est olument nécessaire dans la géométrie, mais il ssit encore dans la physique, parce que la souve-aine sagesse, qui est la source de toutes choses, agit parfait géomètre, et suivant une harmonie à la-:lle rien ne se peut ajouter. Il porte que *tout va par rés dans la nature, et rien par saut;* qu'on passe jours du petit au grand et à rebours par le médiocre ıs les degrés comme dans les parties. En vertu de te règle, jamais un mouvement ne naît immédiate-nt du repos, ni ne s'y réduit que par un mouve-nt plus petit; et de leur côté, les perceptions remar-ıbles viennent par degrés de celles qui sont trop ites pour être remarquées. De là l'immense subtilité ; choses qui enveloppe toujours et partout un infini uel. De là encore l'impossibilité du vide dans la ie des espèces aussi bien que dans l'espace, et l'ad-rable enchaînement qui, dans la continuité d'une me suite de choses, relie les unes aux autres les ıs éloignées.

)n y peut rattacher et le *principe des indiscernables,*

---

[1] *Théod.* 3:5-350.

et la *loi de l'analogie*. En vertu des variations inse sibles, deux choses individuelles ne sauraient être par faitement semblables. Il faut qu'elles diffèrent, no seulement par l'ensemble, mais par le détail de leu qualités et de leurs états, puisque tout en elles po la marque de la loi qui règle la série de leurs chan gements et qui fait leur individualité. Mais, d'un aut côté, en toutes se retrouve l'expression du même uni vers, reproduit et concentré en une infinité de repr sentations différentes; en sorte que c'est partout l même chose, aux degrés de perfection près. Il s'ens qu'on ne saurait agir par des voies plus simples. Et e effet la sagesse de Dieu observe en quelque sorte u *loi d'économie*. Elle ménage le terrain, le temps, le lie la matière qui sont, pour ainsi dire, sa dépense. El fait en sorte, autant qu'il se peut, que les moyens soie fin, en quelque façon, c'est-à-dire désirables, n seulement parce qu'ils *font*, mais encore parce qu'i *sont*. Aussi dans leur simplicité ces règles sont-elles e même temps les plus fécondes.

Sur les lois du mouvement repose l'admirable har monie du monde sensible des phénomènes et d monde intelligible des substances, dont il est l'ima ou, comme dit encore Leibnitz, du règne des caus efficientes, où suivant les règles de la mécanique, le mouvements naissent des mouvements, et du règ des causes finales, où, en vertu des lois de l'appétitio et en vue du bien, les perceptions naissent des percep tions. D'autres lois, encore plus belles, subordonnent l règne de la nature au règne de la grâce. Quoique l perfection et la félicité des esprits ne soient pas l'uniqu fin de Dieu, elles en sont la fin principale. Aussi toute choses tournent-elles finalement à leur bien. Ils for ment une cité divine dont Dieu est le monarque, u famille divine dont Dieu est le père. Non seulem

sont impérissables, comme toutes les monades, mais état de torpeur et d'enveloppement où les met la rt, ne saurait être pour eux que momentané. Reve- à eux, remis par la conscience et le souvenir en ssession d'eux-mêmes, ils recevront dans une vie mortelle la récompense de leurs actions.

ans doute, à ne considérer que les événements et objets particuliers, il y a dans le monde mille sordres, mille dérèglements ; mais il ne s'en- it pas qu'il y en ait dans le total, même de chaque nade, parce que chaque monade est, comme on l'a , un miroir vivant de l'univers selon son point vue, ou mieux encore, l'univers lui-même en courci. C'est ainsi qu'il y a des lignes de géomé- e dont certaines parties sont irrégulières, et que l'on uve, en les considérant dans leur totalité, parfaite- ent réglées suivant leur équation.

On dira peut-être que le monde aurait pu être sans le ché et sans la souffrance ; mais Leibnitz refuse d'ad- ettre qu'il eût été meilleur. On peut, dit-il, s'ima- ner des mondes possibles, sans péché et sans mal- ur, et on en pourrait faire comme des romans, des opies ; mais ils seraient fort inférieurs en bien au ître. On ne saurait le faire voir en détail : car peut-on nnaître des infinis et les comparer ensemble ? Mais le doit juger *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce onde tel qu'il est. Et l'on sait, d'ailleurs, que sou- ent un mal cause un bien, ce qui suffit pour prouver u'il n'y a pas, à l'admettre, de difficulté sérieuse. Il ne ut pas être facilement du nombre des mécontents ans la République où l'on est, et il ne le faut point tre du tout dans la Cité de Dieu, où l'on ne le peut tre qu'avec injustice. Souvent deux maux ont fait un rand bien :

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Un général d'armée fait quelquefois une faute heureuse, qui cause le gain d'une grande bataille ; et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les églises du rit romain :

> O certe necessarium Adæ peccatum,
> Quod Christi morte deletum est !
> O felix culpa, quæ talem ac tantum
> Meruit habere Redemptorem !

On s'est servi de tout temps des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'âcre ou d'amer plaît souvent mieux que du sucre ; les ombres rehaussent les couleurs ; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les tragédies nous fassent presque pleurer. Goûte-t-on assez la santé et en rend-on assez grâces à Dieu, sans avoir jamais été malade ? Et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand? On dira que les maux sont grands et en grand nombre en comparaison des biens. On se trompe. Nous jouissons du bien sans y penser parce qu'il est ordinaire. Il y a plus de maisons que d'hôpitaux. Si l'on considère la fragilité du corps humain, on admirera la sagesse et la bonté de l'auteur de la nature, qui l'a rendu si durable et sa condition si tolérable ; car dans nos maladies mêmes, c'est la nature qui nous guérit plutôt que la médecine. Il est vrai qu'on se plaindra peut-être de cette fragilité même ; mais elle est une suite de la nature des choses. Veut-on que cette espèce de créature qui raisonne et qui est habillée de chair et d'os ne soit point dans le

monde? Mais ce serait apparemment un défaut que quelques philosophes d'autrefois auraient appelé *vacuum formarum*, un vide dans l'ordre des espèces. Avec de l'exercice on arrive à supporter les maux les plus cuisants, et la force d'âme qu'on y déploie procure un plaisir qu'on n'aurait pas eu sans eux. Otez les traverses de la vie, vous ôtez les vertus qui honorent le plus la nature humaine. Quand la douleur n'est pas une épreuve, elle est le châtiment du péché. Sans doute, les biens et les maux ne semblent pas distribués selon les règles de la justice; mais il n'y a là qu'une apparence trompeuse. A tout prendre, les gens de bien sont d'ordinaire les plus heureux dès cette vie; et si cela n'arrive pas toujours, si le mal n'y est pas toujours puni, le bien toujours récompensé, le remède est tout prêt dans l'autre vie. Que si l'on demande enfin pourquoi l'homme est exposé à faire le mal, et, en faisant le mal, à se perdre, il faut répondre que le mal qu'il fait et qui le perd n'est imputable qu'à lui, car il ne le fait que parce qu'il veut le faire, et il n'y persévère que parce qu'il y veut persévérer : l'enfer, c'est le péché même, et l'éternité des peines de l'enfer n'a d'autre raison que l'obstination invincible du pécheur dans son péché. La justice de Dieu demeure donc hors d'atteinte. Et l'on n'a pas davantage le droit d'accuser sa bonté; car on peut soutenir que le nombre des damnés est petit; et quand même, parmi les hommes, il surpasserait de beaucoup celui des élus, il lui est sans doute de beaucoup inférieur dans la totalité de la cité de Dieu, qui embrasse l'univers entier. Il s'en faut que les anciens aient compris l'étendue du Royaume des Cieux. Quelques bornes qu'on donne à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un grand nombre de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitants raisonnables, quoi-

qu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Ne se peut-il point que par-delà la région des étoiles il y ait un espace immense tout rempli de bonheur et de gloire? Il pourra être conçu comme l'Océan où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des Étoiles. Que deviendra la considération de notre globe et de ses habitants? Ainsi la proportion de la partie de l'Univers que nous connaissons, se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque néant, il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque néant en comparaison des biens qui sont dans l'Univers[1].

Une sèche et pâle analyse donne à peine quelque idée de la richesse d'aperçus, de la profondeur de pensée, de la force de raisonnement que, dans cet admirable plaidoyer, Leibnitz a su mettre au service de la plus belle des causes : *causa Dei asserta*. On est étonné, ébloui, charmé. Faut-il le dire pourtant? Ce n'est pas assez, peut-être, pour satisfaire pleinement le cœur, la conscience, la raison. On répondra qu'en ces redoutables questions le génie même est réduit à bégayer: mais c'est précisément ce que Leibnitz semble oublier trop souvent, entraîné par une excessive confiance dans les ressources inépuisables, il est vrai, de sa dialectique. On voudrait le voir s'arrêter quelquefois pour confesser son impuissance à résoudre des difficultés qui passent l'intelligence humaine, et répéter simplement avec l'apôtre : *O altitudo!* Est-ce assez, d'ailleurs, quand il s'agit d'expliquer le mystère du mal et de la douleur, des plus nobles, des plus hautes qualités de l'esprit? On n'y entre bien, ce semble.

1. *Théod.*, 1re p., 9-20.

qu'avec toute son âme. Dans cette vie de la pensée, qui l'occupa tout entier, Leibnitz a-t-il suffisamment connu les besoins, les aspirations, les infirmités, les chutes, les souffrances de l'âme humaine? Après la lecture de ces pages si vives, si brillantes, si fortes, que l'on ouvre au hasard les pensées de Pascal : aussitôt le charme n'est-il pas rompu? Mais les principes mêmes de Leibnitz, et parmi eux, ceux qui lui sont les plus chers, soulèvent des difficultés qui paraissent invincibles : il a beau faire, dans son système déterministe, Dieu prend au mal une part qui engage et compromet gravement sa justice, sa sagesse et sa bonté. Tant qu'il ne s'agit que du *mal métaphysique*, c'est-à-dire de la simple imperfection, on accorde sans peine qu'il est attaché à l'essence des êtres créés, qui ne sauraient être sans être imparfaits. On se demande même si l'imperfection est vraiment un mal. Le *mal physique* ou la souffrance s'explique aussi, tant qu'il n'est qu'une épreuve passagère ou un moyen de purification : on conçoit que Dieu le permette, et même qu'il concoure positivement à le produire, en vue d'un plus grand bien. Enfin, si le mal moral entre comme condition nécessaire dans l'idée du meilleur des mondes, il faut aussi que Dieu le permette ou le souffre, et, le permettant, il faut qu'il concoure, à titre de cause première, à la production de tout ce que l'acte mauvais contient de positif : y concourir ainsi moralement et physiquement, par des motifs vraiment dignes de sa souveraine bonté, ce n'est pas y coopérer ni s'en faire le complice. Mais qu'il y ait des âmes condamnées par leur nature à faire le mal, à s'y enfoncer de plus en plus, à s'y perdre à jamais, c'est une prédestination presque calviniste, qui outrage la justice divine et que repousse la conscience humaine. Elles sont peu nombreuses, je le veux bien; mais n'y en eût-il qu'une, c'est encore

trop. Si l'on ne savait jusqu'où va l'entraînement de l'esprit de système, on se demanderait, à lire certaines pages de la *Théodicée*, si Leibnitz avait à un assez haut degré, comme homme, le sentiment des exigences de la justice et de la valeur absolue de la moralité, comme chrétien, le sentiment du prix infini des âmes. Ni Kant, ni Pascal n'eussent écrit que si chaque perfection dans la créature a son prix, il n'y en a point qui ait un prix infini; et que si Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion, on ne peut assurer qu'il préfère un seul homme à toute l'espèce des lions[1]. Ils n'eussent pas représenté les événements de la vie comme un jeu de la Providence, qui, ayant fait présent aux hommes d'une image de la divinité, se joue de ces petits dieux qu'elle a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfants qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main, comme il nous plaît[2]. Il ne faut pas toutefois exagérer la portée de ces pensées. Elles sont corrigées presque aussitôt par des réserves dont il serait injuste de ne pas tenir compte. Tout en les exprimant, Leibnitz ne manque pas de mettre la vertu et le bonheur qui en doit être la récompense, au-dessus de tous les autres biens et d'y voir la fin principale où tendent tous les desseins de Dieu.

III

MORALE

Ce n'est qu'accidentellement et sans suite que Leibnitz a esquissé quelques-uns des traits de sa morale.

1. *Théod.* II, 118.
2. *Ibid.* 147.

Aussi n'en peut-on donner qu'une idée fort imparfaite. Elle dérive de sa métaphysique.

Leibnitz établit sur le fondement immuable des rapports naturels des choses dans la région des vérités éternelles la distinction du bien et du mal et la loi du devoir. Il combat avec force le sentiment de quelques cartésiens qui, suivant les principes de Descartes, la faisaient reposer, comme la distinction du vrai et du faux, sur un décret arbitraire de la volonté divine. On croit, dit-il, poser ainsi la Divinité dans le plus haut point de grandeur et d'élévation où elle puisse être imaginée; en réalité on la déshonore. On ôte à Dieu son titre de bon, qui est le plus excellent de tous; et par là on détruit et la confiance en Dieu, qui fait notre repos, et l'amour de Dieu qui fait notre félicité. Comment soutenir, d'ailleurs, que rien n'est injuste ou moralement mauvais avant la défense que Dieu en a faite; que sans cette défense, il serait indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer? Il n'y aura donc plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale; les principes du droit naturel, vrais sur la terre, seront peut-être faux dans les autres parties de l'univers, et peut-être le deviendront-ils un jour sur la terre même; car tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu peut avoir été limité à certains lieux et à certains temps, comme les cérémonies judaïques. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les désordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire, c'est revenir en effet au sentiment commun. Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont af-

faire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. En juger autrement reviendrait à prétendre que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la musique que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussitôt qu'on chantera. De même les vertus conviennent à l'état idéal de la créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, et c'est pour cela même que les vertus sont bonnes par leur nature[1].

Mais que faut-il entendre par leur bonté, et qu'est-ce en général que le bien, objet essentiel de toute appétition, et, par conséquent, de la volonté?

Leibnitz identifie, avec Locke, le bon et l'agréable. Le bien est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous ou à diminuer et abréger quelque douleur; le mal est propre à produire ou augmenter la douleur en nous ou à diminuer quelque plaisir. On divise le bien en honnête, agréable et utile; mais dans le fond il faut qu'il soit agréable ou qu'il serve à nous procurer quelque autre bien qui nous puisse donner un sentiment agréable; et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit[2]. Il semble que de ce principe il ne puisse sortir qu'un système égoïste, celui du plaisir ou celui de l'intérêt personnel, et que, réussit-on à éviter cet inconvénient, il resterait toujours celui de

1. *Théod.* II, 176-187.
2. *Nouv. essais*, l. II, 20, § 2.

ausser la loi du devoir, en proposant à la volonté humaine, sous le nom de bien, un objet indigne d'elle.

Mais c'est une fausse apparence, qui se dissipe aussitôt qu'on va au fond de la pensée de Leibnitz. Le plaisir, qui est comme la mesure du bien, n'est autre chose, d'après lui, qu'un sentiment de perfection. C'est le sentiment de ce que l'on possède de perfection, c'est aussi, et plus encore, le sentiment de ce qu'on en acquiert. S'il y a des plaisirs faux ou déréglés, la raison en est que certaines perfections entraînent avec elles des imperfections plus grandes; mais aussi ces plaisirs se payent-ils plus qu'ils ne valent, et le peu de bien qu'on y trouve ne va-t-il pas sans un grand mal[1]. On ne jouit pas seulement de ses propres perfections, on jouit aussi de toutes les perfections qui se rencontrent dans les autres, et, en général, dans les objets du dehors. On se plaît à voir dans un homme des marques de sens, de pénétration, de sagesse, de courage. On admire la beauté d'un homme, d'un animal, d'un tableau. L'image de ces perfections étrangères, imprimée en nous, y éveille, y engendre quelque chose de semblable ou d'analogue, car à vivre parmi les choses les plus excellentes et dans le commerce des plus honnêtes gens, il est hors de doute que l'on devient meilleur. Seulement, on ne remarque pas toujours en quoi consiste la perfection que l'on goûte et dont on jouit dans les objets. C'est, dit-on, *un je ne sais quoi*, parce qu'on ne s'en rend pas compte. Il y a là une perception confuse, dont la musique fournit un bel échantillon. Elle charme par les convenances des nombres, que l'on saisit, sans s'en apercevoir, l'âme faisant, à son insu, le compte des battements ou vi-

1. *Nouv. ess.*, l. II, 21, § 36, 58.

brations des corps sonnants qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoiqu'on ne puisse pas l'expliquer si distinctement[1].

Si la perfection est l'objet du plaisir, l'inclination qui nous porte vers quelque chose et nous y fait prendre ou trouver du plaisir n'est point, par elle-même, intéressée. Goûter la beauté d'un tableau, se plaire à le contempler, souffrir de le voir gâté, quand même il appartiendrait à un autre, c'est éprouver un sentiment désintéressé; ce que ne ferait pas celui qui aurait seulement en vue de gagner en le vendant ou de s'attirer de l'applaudissement en le faisant voir. A plus forte raison, y a-t-il du désintéressement à prendre du plaisir dans le plaisir, et, par conséquent, dans le bien ou la perfection d'autrui, ce qui s'appelle proprement aimer; car, à parler en toute propriété, on n'aime que les personnes; et, quant aux choses, on en jouit sans les aimer pour cela, si ce n'est par une prosopopée, et comme si l'on imaginait qu'elles jouissent elles-mêmes de leur perfection. Ainsi se concilient deux vérités qui paraissent incompatibles; car nous faisons tout pour notre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoi que nous puissions dire; cependant, nous cherchons en même temps le bien de l'objet aimé pour lui-même, lorsque le bien de cet objet est immédiatement, dernièrement (*ultimato*), et par lui-même, notre but, notre plaisir et notre bien. C'est ce qui distingue l'amour désintéressé, qui est le vrai amour, des sentiments mercenaires qui en usurpent

1. *Von der Glückseligkeit*, et *Princ. de la nature et de la grâce*; 17. Erdm. 671 a et 718 a.

le nom, et en fait entendre la noblesse sans affecter de le relever par une perfection chimérique [1].

Une autre conséquence fort importante du principe qui fait du plaisir un sentiment de perfection, c'est qu'avec la perfection le plaisir croît ou décroît, s'élève ou s'abaisse. Déjà le plaisir proprement dit est supérieur au simple bien-être, parce qu'il a quelque relief, qui appelle l'attention, comme le bien d'où il dérive. La joie est un plaisir que l'âme ressent lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou futur comme assurée; et l'on est en possession du bien lorsqu'on en peut jouir à son gré. Un état de joie durable est ce qu'on appelle le bonheur. Celui qui est heureux ne sent pas, il est vrai, sa joie perpétuellement; car il cesse quelquefois de réfléchir, ou pense à autre chose; il suffit qu'il soit en état de la ressentir aussi souvent qu'il y veut penser, et qu'il vive d'ailleurs dans un sentiment habituel de contentement ou de satisfaction intime. Mais ce serait une erreur de croire que notre bonheur consiste jamais en une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer, et qui rendrait notre esprit comme stupide; il ne saurait consister que dans un progrès perpétuel et assuré à de nouveaux plaisirs [2]. Ce progrès n'a point de terme, et le bonheur peut croître à l'infini, se rapprochant indéfiniment de la félicité parfaite; car nous ne savons pas jusqu'où nos connaissances et nos organes peuvent être portés dans toute cette éternité qui nous attend. Ainsi de deux, dont l'un ira incomparablement plus vite et par de plus grands plaisirs que l'autre, chacun sera heureux en soi-même, quoique leur bonheur soit fort

1. *De not. juris*, Erdm. 118 b.; — *Nouv. ess.*, II, 20, § 4; — *Sentiments de M. Leibnitz*, etc., et *Lettre à l'abbé Nicaise*, Erdm. 789-792.
2. *Princ. de la Nat. etc.* 18.

inégal. Le bonheur est donc, pour ainsi dire, un chemin par des plaisirs, et le plaisir n'est qu'un pas et un avancement vers le bonheur, le plus court qui se peut faire suivant les impressions présentes, mais non pas toujours le meilleur. On peut manquer le vrai chemin en voulant suivre le plus court, comme la pierre, allant droit, peut rencontrer trop tôt des obstacles, qui l'empêchent d'avancer assez vers le centre de la terre. Le vrai chemin est celui où l'on va de perfection en perfection, sans jamais reculer que par accident et pour peu de temps. On voit le but où l'on tend, on sait le progrès que l'on fait vers le but, et l'on est heureux. Si au contraire, emporté par l'instinct aveugle du plaisir, on va d'imperfection en imperfection, on va aussi, par une conséquence inévitable, de douleur en douleur, et l'on est plongé dans l'état opposé à la félicité, qui s'appelle la misère[1].

Comme le plaisir d'autrui est une partie de notre plaisir, la félicité d'autrui est une partie de notre félicité. Tous les esprits sont unis par un lien invisible, et forment ensemble la République de l'univers, cité divine, dont Dieu est le monarque. L'homme de bien aime tous les hommes, ou plutôt, tous les esprits autant que la raison le permet. Cette charité, réglée selon la sagesse et tournée en habitude, est une bienveillance universelle, et constitue ce que Leibnitz appelle la justice. Ainsi la félicité est le fondement de la justice, et la jurisprudence, comme la morale, repose sur la sagesse, qui est la science de la félicité.

Mais Dieu est la plus parfaite et la plus heureuse de toutes les natures, ou plutôt, il est comme l'océan de la perfection et de la félicité. L'amour divin est donc infiniment au-dessus de l'amour des créatures. Les

1. *Nouv. essais*, II, 21, § 42-58.

autres objets font partie de notre contentement ou de notre bonheur en tant que leur perfection nous touche et nous plait, au lieu que la félicité de Dieu ne fait pas une partie de notre bonheur, mais le tout. Il en est la source, et non pas l'accessoire. Comme il est notre premier principe, il est aussi notre fin dernière. Objet suprême de la pensée, il est aussi l'objet suprême de l'amour[1].

Mais pour entendre pleinement cette doctrine, il faut rattacher ces considérations morales à la théorie métaphysique de la perfection. Qu'est-ce donc que la perfection, et dans la nature, et dans l'homme, et en Dieu même? C'est, à la considérer abstraitement, tout ce qui élève l'être. Elle consiste dans la force d'agir. Et comme tout être consiste en une certaine force, plus grande est la force, plus l'être a de grandeur et de liberté. En outre, plus une force est grande, plus se manifeste en elle la pluralité dans l'unité *(viel aus einem und in einem)*, où elle a son principe et où elle subsiste, en tant que l'un régit hors de soi et représente en soi le multiple. Or l'unité dans la pluralité n'est autre chose que l'harmonie ; et comme, parmi les êtres, chacun est en harmonie plus directe avec celui auquel il tient de plus près, de là découle l'ordre, d'où naît la beauté ; et la beauté engendre l'amour. D'où l'on voit comment bonheur, plaisir, amour, perfection, être, force, liberté, harmonie, ordre et beauté sont liés l'un à l'autre. On voit d'ailleurs que ces éléments de la perfection, qui sont aussi ceux du bien et de la beauté, se ramènent à deux : l'énergie ou plutôt l'action d'une part, l'ordre ou l'harmonie de l'autre ; et l'on comprend cette pensée de Leibnitz, qu'il y a plus de perfection là où il y

1. *Princ. de la Nature, etc.* 16.

a plus d'intelligibilité, c'est-à-dire, là où l'uniformité et la diversité se concilient le mieux [1].

De quelle nature est maintenant cette force ou cette énergie dont le développement libre et harmonique constitue, selon les divers degrés où il atteint, dans les êtres créés, les divers degrés de la perfection, et par sa plénitude, en Dieu, la perfection absolue. C'est la perception, qui fait toute la vie des monades, et qui, en toutes, représente l'univers et imite la pensée divine. Selon que leurs perceptions sont plus ou moins claires et distinctes, les monades sont plus ou moins parfaites et jouissent plus ou moins de leur perfection. L'acte pur de la pensée éternelle, qui seule exprime tout distinctement et pleinement à la fois, possible et existant, passé, présent et futur, est la souveraine perfection de Dieu et fait toute sa félicité. La perfection, qui est identique au bien et dont le sentiment constitue le bonheur, est donc tout intellectuelle. La plénitude de la science est le but de la vie, parce qu'elle est la plénitude de la vie.

Cette conception de la perfection et du bonheur avait été dans l'Antiquité celle de Platon et d'Aristote, au moyen âge celle de saint Thomas. On la retrouve au XVIIe siècle dans Spinoza sous une forme appropriée à son système, et qui ressemble singulièrement à la forme Leibnitzienne. Elle a été adoptée par tous les philosophes qui subordonnent la volonté à l'intelligence. Il semble qu'elle ne s'accorde suffisamment ni avec l'esprit du christianisme ni avec les exigences de la conscience. Elle met, en effet, l'amour au-dessous de la pensée, la moralité au-dessous de la science. De la fin, qui est la perfection de la volonté, elle fait un moyen; du moyen, qui est la perfection de l'intel-

1. *Von der Glückseligkeit*, Erdm. 672 a.



ligence, elle fait l'unique fin. Sans doute la science, qui est le bien de l'esprit, a par elle-même une valeur : aussi l'aime-t-on pour elle-même. Mais lorsque, l'ayant appréciée et goûtée avec les autres biens selon son degré d'excellence, non seulement en nous, mais encore dans les autres, nous venons à considérer ce pouvoir que nous avons d'apprécier et de goûter le bien et, par là, de nous proposer des fins, de choisir et de combiner les moyens, nous y voyons la faculté la plus excellente de notre âme ou, pour mieux dire, de l'être raisonnable, et dans sa perfection, qui est la vertu, le plus excellent des biens. La science est, si l'on veut, la condition de la félicité, mais l'amour en est le principe. Il en est ainsi dès la vie présente; et dans la vie future la vision de Dieu, que nous promet la foi, ne sera béatifique que par l'effet de l'amour qu'elle allumera dans notre âme et qui nous rendra vraiment participants de la vie et de la félicité divines. Au moyen âge saint Bonaventure et Duns-Scott préférèrent ce sentiment à celui de saint Thomas. Dans la philosophie moderne Descartes et surtout Kant ont à leur tour, et sur certains points avec quelque excès, rétabli les droits de la volonté.

Le but une fois fixé, il reste à explorer le chemin. C'est l'objet de la doctrine du devoir et de la vertu. Le devoir ou l'obligation est une *nécessité morale*. Toute morale qu'elle est, pour l'homme de bien elle équivaut à une nécessité naturelle ; car, ce qui est contre les bonnes mœurs, il ne faut pas même croire que nous puissions le faire. Quand on manque à son devoir, on est du moins assujetti à la nécessité de reconnaître qu'on a été infidèle à sa nature et qu'on a perdu par ce manquement quelque chose de son excellence ; d'où une autre nécessité, non moins inévitable, celle de souffrir de la faute qu'on a commise, car on ne peut

s'éloigner du bien en faisant le mal sans souffrir. C'est toujours, il est vrai, l'attrait de quelque bien qui nous séduit; mais, en nous séduisant, il nous aveugle sur les maux qu'il faudra endurer pour jouir de lui; et quand l'illusion d'une jouissance éphémère se dissipe, nous apprenons par une dure expérience combien il en coûte de suivre aveuglément les entraînements de la passion. Une expérience contraire vient encore ajouter le poids de sa sanction aux prescriptions de la loi; car en faisant le bien, nous sentons que nous devenons meilleurs et nous goûtons en le recueillant le fruit du devoir accompli. Toute action a donc sa récompense. Les lois du règne de la nature conspirent avec celles du règne de la grâce pour que, dans cette vie même, les bons soient, à tout prendre, plus heureux que les méchants. On ne saurait dire néanmoins que le bien y soit suffisamment récompensé ni le mal suffisamment puni. Quand il n'y aurait rien au-delà de cette vie, la tranquillité de l'âme et la santé du corps ne laisseraient pas d'être préférables aux plaisirs qui seraient contraires; et ce n'est pas une raison de négliger un bien, parce qu'il ne durera pas toujours. Mais Leibnitz avoue qu'il y a des cas où il n'y aurait pas moyen de démontrer que le plus honnête serait aussi le plus utile. C'est donc la seule considération de Dieu et de l'immortalité qui rend les obligations de la vertu et de la justice absolument indispensables.

Cette concession qu'il fait à Locke revient évidemment à dire que la loi morale n'a pas par elle-même une autorité absolue. Ici encore Kant arrêterait Leibnitz et, d'accord avec les stoïciens, l'accuserait de sacrifier l'honnête à l'utile. Il avouerait cependant que la négation de la vie future a pour conséquence une antinomie morale et met la conscience dans un état de perplexité d'où elle ne peut sortir, puisqu'il voit dans

immortalité de l'âme un postulat de la loi du devoir.
Il faut d'ailleurs reconnaître que le devoir, dans la octrine de Leibnitz, ne peut être accompli que par eux que leurs dispositions morales mettent dans heureuse nécessité de l'accomplir. Les autres, étant atalement condamnés par leur imperfection naturelle faire le mal, ne sauraient porter la responsabilité du mal qu'ils font. Le principe en est sans doute dans leur nature : le mal vient d'eux en ce sens; mais il ne serait pas juste pour cela de le leur imputer, car ils ne se sont pas faits eux-mêmes. On peut dès lors admettre les peines répressives, préventives ou médicinales; mais jamais des peines *vindicatives*, c'est-à-dire les seules qui méritent proprement le nom de punition. Ils peuvent souffrir du mal attaché à leur nature, ils n'en pourraient être justement punis. Encore ne serait-il pas admissible que sous un Dieu juste et bon, dans une cité gouvernée par le plus juste des monarques, ou mieux, dans une famille conduite par le meilleur des pères, leur mal fût jamais sans remède et sans compensation.

A ceux que leurs heureuses dispositions mettent en état de résister aux tentations mauvaises, de se relever de leurs chutes ou d'avancer dans la bonne voie, Leibnitz indique avec toute la finesse et toute l'expérience du plus habile des psychologues et des moralistes, les moyens de tirer le meilleur parti de ce don inappréciable. On voit par sa doctrine que le déterminisme ne réduit pas l'homme à l'impuissance de prendre aucune mesure pour redresser sa volonté déréglée ou pour fortifier sa volonté chancelante. Mais on voit en même temps à quel désespoir il condamne les malheureux qui, moins favorisés, se sentent portés au mal par une inclination violente, et auxquels il persuade qu'on y peut être fatalement entraîné.

Leibnitz signale d'abord la cause de la négligence où sont la plupart des hommes à l'égard des vrais biens. C'est, dit-il, que dans les matières et dans les occasions où les sens n'agissent guère, la plupart de nos pensées sont sourdes, c'est-à-dire vides de perception et de sentiment, et consistent dans l'emploi tout nu des caractères et des formules. On raisonne en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit; c'est une espèce de *psittacisme* qui ne lui fournit rien pour le présent, et où il n'y a rien qui puisse toucher. Dans le combat de la chair et de l'esprit, se peut-il, en cet état, avec des armes si faibles, que l'esprit ne soit pas vaincu? Mais il pourra vaincre, s'il sait user de tous ses avantages. Une bonne éducation rendra les vrais biens aussi sensibles, et plus encore, que les faux, en revêtant les notions qu'on s'en forme des circonstances les plus propres à ce dessein. Si on ne l'a pas reçue, on commencera au plus tôt à chercher des plaisirs lumineux et raisonnables, pour les opposer à ceux des sens, qui sont confus, mais touchants. Dans les bons mouvements, on se fera pour l'avenir des lois qu'on exécutera avec rigueur; on s'arrachera aux occasions, ou brusquement, ou peu à peu, selon la nature de la chose. A des sensibilités dangereuses on opposera quelque autre sensibilité innocente : on fuira l'oisiveté, on s'engagera dans quelque occupation indispensable, ou, à défaut d'occupation, dans quelque conversation ou lecture utile et agréable. Que l'on joigne à ces industries l'habitude de la méditation, le soin de se recueillir de temps en temps pour s'élever au-dessus du tumulte présent des impressions, et se dire : *Dic cur hic; respice finem;* que l'on y joigne la ferme résolution de délibérer avant d'agir, pour faire ensuite ce qui aura été reconnu le meilleur, et le secours de la grâce, que Dieu ne refuse jamais à la prière, et l'on

deviendra enfin maître de ses passions et capable de vivre selon la raison.

Dans ces dispositions on n'aura pas de peine à pratiquer toutes les vertus qui font l'homme juste. Leibnitz les ramène à trois chefs : 1° celles que prescrit le *droit strict* dans la *justice commutative;* 2° celles que prescrit l'*équité,* dans la *justice distributive;* 3° celles que prescrit la *piété*, dans la *justice universelle.* Le droit strict maintient la paix dans la société humaine en y faisant respecter les droits de chacun. L'équité y réalise la plus grande somme de bonheur que comporte cette vie mortelle en intéressant chaque homme à la félicité de tous. Mais de décider les hommes à sacrifier à l'intérêt d'autrui la vie même et tout ce qui peut la rendre désirable, c'est ce que la piété seule est capable de faire. « Elle consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cet amour fait naître dans les bonnes actions un plaisir qui donne du relief à la vertu, et, rapportant tout à Dieu, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la raison, on remplit les ordres de la suprême Raison, et l'on dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point différent de la gloire de Dieu... Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est résigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur; mais avant qu'il déclare sa volonté par l'événement, on tâche de la rencontrer, en faisant ce qui paraît le plus conforme à ses ordres [1]. » Dans cette situation d'esprit, on n'est point rebuté par les mauvais succès, on n'a de regret que de ses fautes, et l'ingratitude des hommes ne lasse jamais votre bienfaisance. Dans l'attente de la

1. *Théodicée*, préface, Erdm. 469 b.

félicité à venir, dont l'amour de Dieu donne dès à présent comme un avant-goût, on est heureux, même au prix des plus rudes travaux, de servir un si bon maître. On sait que, selon l'enseignement du Christ, c'est gagner son âme, que de la perdre pour lui; que tous les cheveux de notre tête sont comptés, qu'on n'aura pas donné en vain même un verre d'eau à celui qui a soif, et que rien n'est négligé dans la République de l'univers [1]. On s'applique donc avec un zèle sincère à procurer la gloire de Dieu en travaillant au bien des hommes; et, reconnaissant de plus en plus que l'ordre de l'univers surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il n'est, on s'attache de plus en plus à l'auteur du tout, comme à celui qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur [2].

Si imparfait que soit cet exposé de la philosophie de Leibnitz, il suffit pour donner quelque idée de sa grandeur et de sa fécondité. Logique, physique, métaphysique, morale, tout y dérive d'un même principe, tout y conspire à une même fin. Il a essayé d'en faire la fidèle expression de cette harmonie universelle dont il était comme pénétré et qui, dans l'infinie diversité de ses aspects, reflète partout l'image du bien absolu.

Sans doute, on y relève de graves erreurs. Leibnitz ôte aux êtres créés la moitié de leur activité en niant la communication réelle des substances. Il détruit l'union substantielle de l'âme et du corps et rompt l'unité du composé humain. Son déterminisme a des suites encore plus fâcheuses. La nécessité qu'il intro-

1. *De notionibus ju[illegible], etc.* Erdm. 119 b.
2. *Monad.* 90.

duit a beau n'être que morale, elle emporte la négation du mérite et de la responsabilité. C'est par lui-même et en vue du meilleur que le sage se détermine, mais la préférence qu'il donne au bien connu et apprécié, il la lui donne nécessairement, par une inclination inhérente à sa nature. Quant au méchant, s'il est esclave de ses passions, c'est que sa nature l'y asservit invinciblement; le mal qu'il fait, il veut le faire, mais il ne peut s'empêcher de le vouloir; il n'est point né méchant, mais il est né avec des dispositions qui le condamnaient à devenir méchant. Et Leibnitz ne craint pas de lui imputer sa perversité! Peut-être n'a-t-il porté à la liberté une si grave atteinte que pour avoir méconnu, par une erreur plus profonde, la vraie nature, la vraie fin, et ce que Kant appelle l'*autonomie* de la volonté. Il la subordonne totalement à l'intelligence. Dans cette conception tout *intellectualiste,* l'intelligence tient la première place; elle est au commencement et à la fin des choses; de sa loi essentielle, qui est une loi de sagesse, dérivent toutes les lois du *règne de la grâce,* aussi bien que du *règne de la nature*, et sa fin, qui est une félicité purement intellectuelle, est la fin où tout se rapporte dans l'univers. C'est, ce semble, la pensée qui est, dans cette philosophie, la substance des choses : la volonté n'y est que l'effort par où la pensée tend à sa perfection. Aussi le Dieu de Leibnitz pourrait-il se définir, à peu près comme le Dieu d'Aristote, la Pensée absolue. De là une conception fort imparfaite de la moralité. De là aussi, dans son optimisme, une résignation trop facile à l'existence du mal moral, une facilité trop grande à lui trouver dans le bien physique une compensation illusoire; sans parler d'une certaine sécheresse de cœur, qui fait douter parfois si l'âme égalait en lui le génie.

Mais les erreurs qui se mêlent à la philosophie de

Leibnitz, jettent à peine une ombre sur les grandes vérités dont elle est pleine. Jamais philosophe n'avait su pénétrer aussi avant que lui dans l'intérieur des choses, ni distinguer comme lui la réalité de l'apparence, l'être des phénomènes. Quoi que l'on pense de la part qu'il fait à l'idéalisme dans la conception de la matière et des corps, il faut reconnaître avec quel bonheur il a mis dans tout son jour cette vérité si simple et si féconde dans sa simplicité, que la force ou l'énergie est l'essence même des choses, et que, par conséquent, elle fait toute la réalité des substances corporelles. Cette énergie, on peut se refuser à l'assimiler aussi complètement qu'il le fait à l'activité qui est dans l'homme le principe de la vie psychique. Mais il faut lui accorder qu'elle en est comme une dégradation, et que là est le type d'après lequel on le doit concevoir. Ainsi le dualisme cartésien est supprimé, le mécanisme relégué dans le domaine de la physique, ou, comme on dirait aujourd'hui, de la science positive, qui est celui des phénomènes, pour y régner en maître absolu, l'idéalisme confirmé dans ses justes prétentions, tous les systèmes réconciliés dans un *réalisme spiritualiste* qui voit partout l'esprit ou l'analogue de l'esprit. Du même coup la métaphysique trouve dans la conscience un fondement inébranlable, et, tout en devenant par là positive en quelque manière, ou, comme dit Leibnitz, vraiment *réelle*, elle relève singulièrement avec la perfection des êtres même les plus infimes, celle de l'univers. Il n'était pas possible de porter plus loin le sentiment de la réalité et de l'excellence de la nature spirituelle, ni de mieux voir que partout dans le monde c'est l'esprit, et l'esprit seul, qui entretient la flamme de la vie. Si cette vie de l'esprit, il ne l'a pas embrassée tout entière, du moins il en a mis la spontanéité dans un admirable relief. Et dans la connais-

sance et dans l'action il a invinciblement établi qu'elle a la part principale; et, s'il y faut faire aussi, quoiqu'il en dise, celle des impressions venues du dehors, on ne peut plus méconnaître après lui qu'elles n'entrent dans le courant de la vie psychologique qu'en donnant occasion à une activité originaire de se développer par son propre mouvement et selon ses propres lois. Sa théorie de l'intelligence réconcilie le système de la *table rase* et celui de l'innéité : c'est avec l'expérience qu'il fait commencer la connaissance humaine, mais il fait voir par les caractères des idées premières et des premiers principes, source de toute science, condition de toute pensée, qu'elle a son origine par-delà l'expérience, et que d'ailleurs l'expérience ne s'explique que par le développement progressif d'une perception innée. S'il a eu le tort de faire de nos volontés les suites nécessaires du jeu spontané d'une sorte d'*automate spirituel*, il en a exclu avec une singulière sûreté de vues et l'*indifférence* du système cartésien et la *nécessité absolue* du système spinoziste. Que dire de sa conception de l'univers, où tout va à l'infini dans tous les sens et porte de tant de manières la marque de l'infinité de Dieu; où, dans cette infinité, éclate un dessein si digne de la souveraine sagesse; où le règne de la grâce, couronnant le règne de la nature, exprime plus encore que la souveraine sagesse, la souveraine bonté? Que l'on joigne à ces grandes vérités tant de vues éparses sur l'histoire, les langues, la critique, et qui ouvrent de tous côtés des perspectives si nouvelles; que l'on rapproche les découvertes du savant des méditations du philosophe; que l'on entre dans l'esprit de cette méthode si simple et si savante, si libre dans son allure et si rigoureuse dans ses procédés, si admirable d'aisance et de souplesse qu'elle semble se jouer dans les problèmes les plus difficiles, si variée dans ses

formes et dans ses applications et, dans cette diversité si semblable à elle-même; et l'on reconnaitra que parmi les maitres de la pensée moderne, Leibnitz mérite d'être placé auprès de Descartes, sinon au-dessus de lui. Par son universalité et sa profondeur, il le surpasse, à vrai dire; et s'il lui cède la première place, c'est parce que, venu après lui et formé à son école, il lui doit en partie sa grandeur.





LA MONADOLOGIE

. — **La Monade, dont nous parlerons ici, n'est** **re chose qu'une substance simple, qui entre** **is les composés, simple, c'est-à-dire sans** **ties (*Théod.,* § 10).**

— *Monade,* de Μονάς, l'unité, qui est un. Déjà les Pythagori-s faisaient des monades les élé-ts des choses, puisqu'ils ne ient dans les choses que des bres. Des monades, μονάδες, et elles des intervalles, διαστή-α, voilà à quoi se réduisaient rès eux les corps. Mais leurs mo-es n'étaient que des abstractions isées. Celles de Leibnitz sont des stances, c'est-à-dire des êtres ables d'action. Giordano Bruno it aussi donné le nom de monades principes ingénérables et incor-tibles qui constituent la substance me des choses, et il avait appelé u la Monade des monades. Mais monades de Bruno ne sont pas tendues; ce sont comme des points i s'enflent par le développement l'activité dont ils sont les foyers; aussi leur attribue-t-il en cet état de développement une forme sphérique. D'ailleurs elles ne sont que des déterminations de la substance divine, qui, dans ce système panthéiste, est la substance unique et universelle. Leibnitz donna d'abord aux substances simples les noms de formes substantielles, de forces primitives, d'atomes formels ou de substance, d'unités réelles.

Simple, c'est-à-dire sans parties; par conséquent sans étendue. On voit combien diffèrent des substances simples les corps simples de la chimie moderne ; étant des corps, ils ont, quoique simples, des parties situées les unes en dehors des autres et séparables les unes des autres. Au sens métaphysique du mot, ce sont encore des composés. C'est la simplicité de l'âme qui est le type de celle

2. — Et il faut qu'il y ait des substances simple puisqu'il y a des composés ; car le composé n'e autre chose qu'un amas, ou *aggregatum* d simples.

3. — Or, là où il n'y a point de parties, il n' a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. ces Monades sont les véritables Atomes de Nature et en un mot les Éléments des choses.

de la monade, et, par conséquent, c'est à la conscience qu'il en faut demander l'idée. On doit concevoir les monades à l'imitation de la notion que nous avons des âmes, dont elles sont les analogues. (V. *Syst. nouv. de la nature et de la communic. des substances*, 3.)

2. — « Je crois que là où il n'y a que des êtres par agrégation, il n'y aura pas même des êtres réels; car tout être par agrégation suppose des êtres doués d'une véritable unité, parce qu'il ne tient sa réalité que de ceux dont il est composé... Il faut donc venir nécessairement ou aux points de mathématique, dont quelques auteurs composent l'étendue, ou aux atomes d'Épicure et de M. de Cordemoy (qui sont des choses que vous rejetez avec moi), ou bien il faut avouer qu'on ne trouve nulle réalité dans les corps, ou enfin il y faut reconnaître quelques substances qui aient une véritable unité... Je tiens pour un axiome cette proposition identique, qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être.* » L'unité d'un corps brut, par exemple d'une pierre, n'est pour Leibnitz, comme celle d'un tas de pierres, qu'une unité d'imagination ou de perception, c'est-à-dire un phénomène, qu'il compare souvent à l'a en-ciel; elle est d'ailleurs fondée les rapports ou modes des véritab substances ou monades dont se co pose dans la réalité l'agrégat qu pierre représente à nos sens. (V *lettre à Arnauld, 1687.*)

3. — Le mot atome est pris ici d son acception la plus rigoure « Les atomes de matière sont co traires à la raison : outre qu'ils so encore composés de parties, puisq l'attachement invincible d'une par à l'autre, quand on le pourrait co cevoir ou supposer avec raison, détruirait point leur diversité. Il a que les *atomes de substance*, c'e à-dire, les unités réelles et absolu ment destituées de parties, qui soie les sources des actions, et les pr miers principes absolus de la comp sition des choses, et comme les de niers éléments de l'analyse des su stances. On les pourrait appeler *poin métaphysiques*..., et les *points m thématiques* sont leur *point de v* pour exprimer l'Univers... Les *poin physiques* ne sont indivisibles qu'e apparence; les points mathématiqu sont exacts, mais ce ne sont que de modalités; il n'y a que les points m taphysiques ou de substance (consti tués par les formes ou âmes) qu soient exacts et réels; et sans eu

4. — Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement (§ 89).

5. — Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. — Ainsi on peut dire que les Monades ne sauraient commencer, ni finir, que tout d'un coup, c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. — Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une Monade puisse être altérée ou

il n'y aurait rien de réel, puisque dans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. » (*Syst. nouveau de la nature,* etc., 11.)

Les éléments des choses. — Leibnitz ne veut pas dire par là qu'un corps, c'est-à-dire une masse étendue et figurée, soit un amas de monades. Des éléments inétendus, si nombreux qu'on les suppose, ne peuvent par leur union composer un tout étendu. « On ne peut dire des monades qu'elles sont les parties des corps, qu'elles se touchent, qu'elles composent les corps, pas plus qu'on ne peut le dire des points ou des âmes. » (*Lettre à des Bosses* 18.) C'est qu'un corps, avec son étendue, sa configuration, son inertie, ses mouvements, n'est qu'un phénomène ou une apparence, et n'a de réalité que dans les perceptions de nos sens, comme une image dans un miroir. Mais ce n'est pas une vaine apparence, comme les objets du rêve. Il correspond à un assemblage de monades, qu'il représente à nos sens, et dont il est, par toutes ses qualités, le symbole naturel.

4 et 5. — *Naturellement*, c'est-à-dire suivant le cours naturel des choses. Elle est ingénérable et incorruptible, comme les esprits dans tout système spiritualiste, et les atomes dans le système de Démocrite.

7. — Proposition fondamentale, mais insuffisamment prouvée. Leibnitz reconnaît plus loin que les monades changent continuellement d'état; or, il ne démontre aucunement que les changements d'états d'une monade ne puissent venir, au moins en partie,



changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés où il y a du changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. — Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités; autrement ce ne seraient pas même des Êtres. Et si les substances simples ne

de l'action d'une autre. Toutes les monades, par cette activité interne, qui est leur vie, imitent quelque chose de la vie même de Dieu : pourquoi n'imiteraient-elles pas aussi, par leur activité extérieure, quelque chose de son action créatrice? On lit sur ce sujet de fort belles considérations dans la *Somme philosophique* de S. Thomas (l. III, ch. XXI et LXIX). On y trouve même une réponse anticipée à cet argument que *les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances.* Quand une substance agit sur une autre, elle ne lui communique pas ses propres modes, mais elle détermine en elle la production de modes semblables aux siens.

Les espèces sensibles des scolastiques sont les impressions reçues par les sens, dont elles provoquent et déterminent l'*activité*, y suscitant la perception des objets sensibles d'où elles viennent. Elles n'ont d'existence que dans les sens eux-mêmes, et ne se promènent point hors des substances. La doctrine de l'École sur ce sujet est celle *d'Aristote* (περὶ ψυχῆς, II, 12).

Peut, au lieu de *ne peut*. C'est un germanisme. Il en est de même du subjonctif *puisse* dans la première phrase.

8. — Leurs *qualités sont leurs attributs* et leurs *modes*. Un être a nécessairement des qualités, car l'être indéterminé n'est qu'une abstraction.

Il y a dans cet article deux propositions, à savoir : 1° les monades ont des qualités; — 2° elles *diffèrent par* leurs qualités.

différaient point par leurs qualités, il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples; et les Monades, étant sans qualités, seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité; et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état de choses serait indistinguable de l'autre.

9. — Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre; car il n'y a jamais

Elles ne diffèrent point en quantité, puisqu'elles sont sans étendue.

Le plein étant supposé, etc. On pourrait croire que Leibnitz attribue ici à ses monades une existence locale, c'est-à-dire des rapports de position et des mouvements dans l'espace. Ce serait se méprendre sur sa pensée. « Il n'y a entre les monades, écrit-il au P. des Bosses *(lettre 20)*, aucune relation de proximité ou de distance dans l'espace, et dire qu'elles sont ramassées en un point ou dispersées dans l'espace, c'est vouloir imaginer ce qui ne peut être que conçu par l'entendement. » Le vrai sens de ce passage est que dans cet ordre de phénomènes coexistants qu'on appelle l'espace, il n'y a pas de vide, puisque tout se tient par une parfaite continuité. Or, chacun des points que l'on y peut distinguer y représente symboliquement une monade, dont il est *le point de vue*. Dès lors le mouvement des parties de la matière est le symbole des changements de relations qui s'opèrent entre les monades, et on peut conclure des différences qu'il faut admettre entre les diverses parties de la matière aux différences qui existent entre les monades, les unes étant la condition et le principe des autres. (Cf. *De ipsa Natura*, 13, Erdm., 158 a.)

Dans le système de Descartes, l'étendue étant l'essence de la matière, toutes les parties de la matière sont originairement semblables.

Leibnitz n'admet pas le vide. D'après lui il implique contradiction qu'il y ait une étendue qui ne soit pas l'attribut d'un sujet étendu, et, d'ailleurs, dans un espace supposé vide Dieu pouvait mettre quelque matière; donc il l'y a mise, la matière valant mieux que le vide. Tout est donc plein dans son système comme dans celui de Descartes, mais par d'autres raisons.

9. — « Du principe de la raison suffisante j'infère qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels indiscernables, parce que, s'il y en avait,

dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. — Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. — Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des Monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur (§§ 396, 400).

Dieu et la Nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre... Et c'est un grand préjugé contre les indiscernables qu'on n'en trouve aucun exemple... Par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement semblables. » (Vo *Lettre à Clarke,* 21 à 24.)

Une différence fondée sur une dénomination intrinsèque, c'est-à-dire, ou sur un des attributs qui constituent l'essence même des choses, comme l'intelligence, le sentiment, ou sur quelqu'un de leurs modes, comme une pensée, une perception. Un simple rapport de temps ou de lieu sans plus, ne serait qu'une *dénomination extrinsèque*. Mais Leibnitz n'en admet point la possibilité.

10. — En effet tout être est actif, et tout être créé, imparfait. Or une activité imparfaite tend à se développer par une suite d'actions et, par conséquent, change continuellement d'état.

11. — Les changements *naturels* par opposition aux miracles, qui ne sont point explicables par la constitution primitive des choses et surpassant les forces de la nature. (Cf. *Réponse aux objections du P. Lami*, 1709.)

Ce *principe interne* d'où viennent les changements naturels des monades, est leur nature même, et Leibnitz entend par là cette force ou tendance réglée de laquelle les phénomènes naissent par ordre, qu'elle a reçue d'abord, et qui lui est conservée par l'auteur des choses. (*Lettre à Bayle*, 1702, Erdm. 191). Ainsi tout naît à la substance de son propre fonds, par une parfaite spontanéité et sans le secours d'aucune autre créature comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Chaque substance individuelle, chaque monade est donc un être complet et comme un monde à part, indépendant de tout autre chose que de Dieu. Leibnitz en donne une autre preuve tirée du principe de la raison suffisante. Ce principe exi-

12. — Mais il faut aussi qu'outre le prin[illegible]cipe du changement il y ait un *détail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la [illegible] et la variété de substances simples.

13. — Ce détail doit envelopper [illegible] dans l'unité ou dans le simple. Car tout [illegible]ment naturel se faisant par degrés, [illegible] change et quelque chose reste [illegible] il faut que dans la substance [illegible] pluralité d'affections et de rapports [illegible] en ait point de parties.

14. — L'état passager qui [illegible] une multitude dans l'unité [illegible] simple, n'est autre chose [illegible] la *Perception*, qu'on [illegible] tion ou de la conscience [illegible] la suite. Et c'est en [illegible]

selon lui, que la notion [illegible] ou l'essence de chaque [illegible] ferme tous ses événements [illegible] ses dénominations, même [illegible] appelle vulgairement [illegible] (*Correspondance avec Arnauld* [illegible])

13. — Tout changement [illegible] fait par degrés en [illegible] continuité, qui est un [illegible] les plus féconds [illegible] Leibnitzienne. (Cf. [illegible] *avant-propos* et [illegible] *dic.* § 348.) — Quelque [illegible] de ce qui doit changer [illegible]

Affection est [illegible] Spinoza l'emploie [illegible] sens.

« La simplicité [illegible] n'empêche point [illegible]

manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits étaient des Monades, et qu'il n'y avait point d'Ames des Bêtes. ni d'autres Entéléchies ; et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

Erdm. 732 b.) Ce n'est pas la pensée, car la pensée ajoute à la perception la réflexion, qui n'appartient qu'aux âmes raisonnables ou Esprits, et c'est pour n'avoir admis que cette sorte de perception que les Cartésiens ont nié qu'il y eût d'autres substances simples que les Esprits, et fait des bêtes mêmes de pures machines. Ce n'est pas non plus la sensation ou le sentiment proprement dit, car on ne donne ce nom qu'aux perceptions assez notables pour éveiller l'attention et laisser quelque souvenir, et dans les animaux mêmes, pendant le sommeil, en cas d'étourdissement, de mort apparente, il y a des perceptions insensibles ; à plus forte raison dans les êtres inférieurs. Leibnitz paraît croire qu'entre les perceptions insensibles et les sentiments proprement dits, il n'y a qu'une différence de degré, un sentiment résultant du concours d'une multitude de perceptions insensibles : aussi appelle-t-il celles-ci de petits sentiments confus (*Nouv. ess.*, II, 2, 11). En tout cas ces deux sortes d'affections des monades ont un caractère commun, à savoir, d'*exprimer* ou de *représenter* dans l'unité de chaque monade la multiplicité des choses qui sont au dehors dans le composé. Mais ne sont-elles dans chaque monade que la perception de ce qui se passe dans toutes les autres ? N'ont-elles pas leur réalité propre qui subsisterait quand même il n'y aurait qu'une monade, comme une figure qui en exprime une autre, conserverait sa réalité quand même l'autre serait détruite, continuant à exister, non plus, il est vrai, à titre d'image ou de représentation, mais à titre de figure ? Une monade enfin, pour être une *nature représentative*, un *miroir vivant* de l'Univers, n'est-elle que cela ? Il faudra dire alors qu'il n'y a que des représentations de représentations, à l'infini ; des miroirs de miroirs où rien ne se reflètera, et l'on tournera dans un cercle sans issue. C'est là une question importante. Leibnitz ne semble pas y avoir songé. D'ailleurs, il resterait toujours, en admettant l'interprétation la plus favorable, que cette action interne de chaque monade, perception, représentation, expression, au regard des actions semblables des autres monades, serait en elle-même un je ne sais quoi d'indéfinissable.

De l'aperception ou de la con-



15. — L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appétition*; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. — Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons, enveloppe une variété dans l'objet.

science. Ailleurs Leibnitz ne donne ce nom de conscience qu'à la réflexion, qui est la forme supérieure de l'aperception.

Il n'est pas exact que les Cartésiens aient compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. Mais ils n'ont point vu le parti qu'on en pouvait tirer. Ils n'ont pas cru d'ailleurs que les opérations sensitives se puissent séparer de la pensée proprement dite. Aussi Arnauld objecte-t-il à Leibnitz, que si les âmes des bêtes ne sont pas des corps, il faut qu'elles soient des esprits, et que dès lors leur essence sera de penser. « Or j'ai peine à comprendre, dit-il, qu'une huître pense, qu'un ver pense. »

Une mort à la rigueur. Voir § 73. Les Platoniciens et les Cartésiens devaient considérer la mort comme une entière séparation de l'âme et du corps, puisqu'ils voyaient dans l'union de deux substances si différentes une sorte de violence faite à leur nature.

Cette entière séparation est, dit Leibnitz (*Nouv. essais, avant-propos*), un saut d'un état à un autre entièrement différent. Il soulève dès lors de très grandes difficultés, et fournit matière aux triomphes apparents des esprits forts.

Ce sont précisément les esprits forts qu'il désigne ici sous le nom d'esprits *mal tournés*, c'est-à-dire, mal faits, ou, peut-être, mal disposés.

15. — L'appétition est la tendance ou l'effort qui résulte des perceptions insensibles.

Les empêchements qui arrêtent l'appétit ne sont pas hors de la Monade, ils sont en elle, dans la loi qui préside à son évolution naturelle, et dans sa constitution originaire, d'où dérive toute la suite de ses changements.

16. — Cf. *Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdm. 186 et 187, et *Princ. de la Nat. et de la Grâce*, 2, Erdm. 714 *a*.

Bayle, né au Carlat, dans le comté de Foix, en 1647, mort à Rotterdam, en 1706. Élevé dans le calvinisme, il se fit catholique à 19 ans, mais ne persévéra point. Obligé de s'expatrier, comme relaps, il se réfugia d'abord à Coppet, puis enseigna la philosophie à Sedan et à Rotterdam. Il s'agit ici de son célèbre *Dictionnaire historique et critique* (1697). Il

Ainsi, tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple, doivent reconnaître cette multitude dans la Monade ; et M. Bayle ne devait point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son dictionnaire, article *Rorarius*.

17. — On est obligé d'ailleurs de confesser que la *Perception* et ce qui en dépend, *est inexplicable par des raisons mécaniques*, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une Machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception ; on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer.

y met perpétuellement aux prises la raison avec la foi et avec la raison même, défendant tour à tour les opinions et les systèmes les plus opposés avec le même talent et la même complaisance. « La Religion et la Raison y paraissent en combattantes, et il veut faire taire la Raison, après l'avoir fait trop parler, ce qu'il appelle le triomphe de la Foi. » (*Théod., préface.*) Son but réel est le triomphe du scepticisme.

L'article *Rorarius* est l'examen d'un livre de *Rorario*, prélat du XVI[e] siècle, sur l'intelligence des animaux.

17. — Cf. *Nouv. essais, avant-propos*, et l. IV, 3, § 1, 10, § 11. Dans la pensée de Leibnitz les figures et les mouvements, loin d'expliquer la perception, ne s'expliquent que par elle. Ce sont, en effet, comme l'étendue et la masse corporelle, de purs phénomènes ou apparences bien fondées. Ils sont une sorte d'image ou de symbole de la réalité, résultant des perceptions plus ou moins confuses des sens : aussi n'ont-ils et ne peuvent-ils avoir d'existence qu'en elles. Il n'y a d'absolument réel que les monades et leurs différents états, c'est-à-dire leurs perceptions et leurs appétitions. N'admettre que la matière et vouloir tout expliquer par ses propriétés, c'est prendre le monde sensible des phénomènes pour le monde intelligible des substances. Il demeure vrai d'ailleurs, quelque opinion qu'on adopte sur l'essence de la matière et sur la constitution des corps, que la perception est inexplicable par des raisons mécaniques, parce qu'on n'y saurait voir un mode du mouvement, et qu'elle demande un sujet simple et par conséquent immatériel.

Si les perceptions et leurs changements sont les seules *actions internes* que Leibnitz attribue aux substances simples, c'est qu'il n'en admet pas d'autres dans l'âme humaine, où il voit le type et trouve l'idée première de la substance.

comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans, que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire, les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *actions internes* des substances simples (*Préf.**** 2 *b*).

18. — On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes, et pour ainsi dire, des Automates incorporels (§ 87).

19. — Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a *perceptions* et *appétits* dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances

18. — *Entéléchie* vient de ἐντελῶς ἔχειν, être pleinement, c'est-à-dire en acte, et non pas seulement en puissance. L'Entéléchie d'Aristote est en effet ce qui, dans les êtres de la nature, constitue la réalité actuelle des attributs spécifiques dont la matière n'est que la possibilité; elle est donc aussi le principe de l'activité des êtres, l'activité d'un être n'étant qu'une suite de son essence. En s'appropriant la doctrine péripatéticienne des Entéléchies, Leibnitz la transforme singulièrement.

Des *automates*, parce qu'elles portent en elles-mêmes le principe de tous leurs changements. Aussi sont-elles des êtres complets, qui, en un sens, *se suffisent* à eux-mêmes, sauf leur dépendance à l'égard de Dieu. Les automates corporels ne sont automates qu'en apparence.

19. — Leibnitz donnerait d'autant plus volontiers le nom d'âmes à toutes les monades que toutes ont d'après lui un corps organique.

Le sentiment est une perception qui enveloppe quelque chose de

simples ou Monades créées pourraient être appelées Ames; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle *Ames* seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. — Car nous expérimenterons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état, l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus (§ 64.

21. — Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister

distinct, parce qu'étant jointe à l'attention et à la mémoire, elle est accompagnée d'aperception.

20. — On voit que Leibnitz invoque constamment l'expérience de ce que nous sentons en nous-mêmes. Mais il y joint toujours des raisons *a priori*.

21. — Cf. *Nouveaux essais, avant-propos* et l. II, 1, où la question est traitée à fond.

Cela ne se peut pas même. Entendez : et même cela ne se peut pas.

Un étourdissement, un sommeil sans songes, une syncope, la mort même, sont des états analogues. « La mort ne saurait être qu'un sommeil, et même ne saurait en demeurer un, les perceptions cessant seulement d'être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion dans les animaux, qui suspend l'aperception, mais qui ne saurait durer toujours. » (*Nouv. essais, avant-propos.*)

sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception; mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. — Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir (§ 360);

23. — Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu; car une perception ne saurait venir naturellement que

22. — En vertu de la spontanéité des monades et du principe de continuité. Aussi Leibnitz soutient-il que si nous pouvions démêler tout ce qu'enveloppe notre état présent, nous y lirions tout notre avenir, et que nous avons toujours, non seulement une réminiscence de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées futures, confusément, il est vrai, et sans les distinguer. Tout son déterminisme est dans ce principe; car il s'ensuit que nos déterminations résultent nécessairement des dispositions où nous sommes quand nous les prenons, et, en remontant de proche en proche, de notre constitution originaire. C'est elle, dès lors, qui tantôt nous met dans l'heureuse nécessité de vouloir et de faire le bien, et tantôt nous condamne fatalement et irrévocablement à vouloir et à faire le mal. La fausseté des conséquences, attestée par le sentiment invincible que nous avons de notre liberté et de notre responsabilité, suffit pour prouver la fausseté du principe.

23. — L'étourdissement enveloppe, à l'état confus de perceptions insensibles, ce que le réveil développe, en partie du moins, à l'état de perceptions distinctes ou de sentiments.

d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement (§§ 401-403).

24. — L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué, et pour ainsi dire, de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

25. — Aussi voyons-nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

24. — C'est l'état permanent des monades toutes nues, parce que, étant les monades les plus imparfaites, elles sont incapables de perceptions distinctes.

25. — Leibnitz parle ici des organes des animaux et de ce qui s'y passe, selon les notions communes, c'est-à-dire selon le rapport des sens. — Ce concours de plusieurs mouvements dans la production d'une même impression ne se conçoit bien qu'au regard de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. D'ailleurs ce n'est pas la seule cause qui donne du relief à quelques-unes des perceptions des animaux : la qualité de la fibre nerveuse et de la cellule où elle aboutit y contribue beaucoup. Enfin le relief des perceptions ne vient pas seulement de leur intensité, il vient aussi de leur netteté, et celle-ci est d'autant plus grande qu'un plus grand nombre d'impressions donnent lieu à des sensations distinctes, ce qui dépend également de la contexture de l'appareil nerveux. (Cf. *Lettre à Arnauld, mars 1677.*)

Leibnitz est loin d'admettre avec Aristote (περὶ ψυχῆς, III, 1) qu'il ne puisse y avoir que cinq sens. (Voir *Lettre à Arnauld*, 1687.)

26. — La mémoire fournit une espèce de *consécution* aux âmes, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux, ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée, et crient et fuient (*Prélimin.*, § 65).

27. — Et l'imagination forte qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multi-

26. — C'est le mot latin *consecutio*, par lequel les scolastiques désignaient le lien logique qui rattache dans la pensée le conséquent à son antécédent. Connaissant par la raison la nature des choses, nous connaissons aussi leurs rapports nécessaires; ainsi nous pouvons juger qu'une chose suit nécessairement d'une autre.

Or, en vertu de la loi d'association, qui régit la mémoire et l'imagination, l'expérience unit par un lien analogue les images des choses que l'on perçoit simultanément ou successivement. Plus l'expérience se répète, plus ce lien acquiert de force. La force des impressions fait le même effet que leur répétition. A la longue le lien devient indestructible et les images inséparables. Là est, d'après l'école anglaise contemporaine, tout le secret de l'universalité et de la nécessité que nous attribuons aux vérités de raison. Ainsi la raison se réduit d'après eux à une habitude de l'imagination. Leibnitz maintient fortement la distinction des *consécutions rationnelles* et des *consécutions empiriques*, qui n'en sont qu'une image grossière; mais il reconnaît l'analogie qu'il y a entre elles, et pose avec précision le principe de la psychologie de l'animal, qui est une si grande partie de la psychologie de l'homme. (Cf. *Nouv. essais. Avant-propos*, et l. II, ch. 17.)

Pour achever cette esquisse de la psychologie animale, il eût fallu dire quelques mots des divers modes, soit de l'appétition, soit du plaisir et de la douleur dans les animaux. (Voir *Nouveaux essais*, l. II, ch. 20 et 21.

Prélimin., c'est-à-dire, *Discours de la conformité de la Foi avec la Raison.*)

tude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. — Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux Médecins Empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome qui le juge par raison.

29. — Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame raisonnable ou *Esprit*.

29. — « Mens est anima rationalis, ubi sensioni accedit ratio seu consecutio ex universalitate veritatum (*Lettres à Wagner*, III, Erdm. 466). » (Voir, sur l'universalité et la nécessité des vérités de raison, *Nouv. essais*, l. I, ch. 1. Cf. Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. V.)

En nous élevant... Entendez : en même temps qu'elle nous élève.

Leibnitz distingue trois degrés principaux de perfection dans les monades, qui se divisent dès lors en trois grandes classes : les simples monades, les âmes sensitives et les âmes raisonnables ou esprits. Mais dans chacune de ces classes il y a des subdivisions à l'infini. Ainsi, parmi les simples monades, celles qui font l'unité des vivants tels que les plantes, se rapprochent singulièrement des âmes sensitives les plus imparfaites. De même, au-dessus de l'âme humaine il y a des esprits plus parfaits, tels que les Anges ou Génies.

30. — C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moi*, et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel, et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements (*Préf.* ***, 4 *a*).

31. — Nos raisonnements sont fondés sur *deux grands principes, celui de la Contradiction*, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au *faux* (§§ 44, 196) ;

30. — Il n'y a abstraction véritable que là où l'on considère chaque chose sous sa raison propre, c'est-à-dire dans son *essence*, d'où dérivent ses propriétés. Or, dans l'abstraction ainsi entendue entre la connaissance des vérités nécessaires, qui n'est point donnée aux bêtes. (Cf. *Nouv. essais*, l. II, ch. 11.)

Penser à soi, se distinguer des objets du dehors, s'apercevoir de ce qu'on porte en soi, c'est réfléchir, et ces actes réflexifs impliquent l'abstraction et, avec elle, la raison.

Ainsi l'âme, renfermant l'être, la substance, l'un, le même, contient les idées pures ou distinctes, qui, conçues absolument et sans bornes, lui représentent les attributs mêmes de Dieu, dont elles sont une participation bornée ; et c'est pourquoi nous ne pouvons penser à nous sans penser implicitement à Dieu. En même temps ces idées toutes métaphysiques nous font pénétrer jusque dans l'intime des choses, que les perceptions confuses des sens ne nous font voir que du dehors. On s'explique dès lors que ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

Quelques thèses sur la volonté et la liberté eussent achevé cette esquisse de la psychologie humaine. On y eût vu les caractères du déterminisme de Leibnitz.

31. – Leibnitz ne distingue pas, d'ordinaire, le *principe de contradiction* du *principe d'identité*. Mais il tient le second pour antérieur au

32. — Et *celui de la Raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune Énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues (§§ 44, 196).

33. — Il y a aussi deux sortes de *vérités*, celles de *Raisonnement* et celles de *Fait*. Les vérités de raisonnement sont nécessaires, et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes, et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par

premier dans l'ordre naturel des vérités.

Nous jugeons *vrai* ce qui est contradictoire au faux, parce que de deux propositions contradictoires l'une est vraie, l'autre fausse.

32. — « La *raison* est la vérité dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle raison si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle raison *a priori*, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. » (*Nouv. Ess.* IV, 17, § 3.) C'est dans ce dernier sens que le mot est pris ici.

Ailleurs, Leibnitz ne voit dans « cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison », qu'un corollaire d'un principe supérieur, enveloppé dans la notion même de la vérité d'une proposition; ce principe est que tout prédicat, nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur, est compris dans la notion du sujet. (*Corr. avec Arnauld, mai* 1686.) Par là il le ramène au principe d'identité. Aussi déclare-t-il qu'en dehors des expériences on ne doit rien prendre pour principe primitif sinon l'axiome de l'identité. (*Réflexions sur l'essai de Locke.*) S'il l'en détache le plus souvent, c'est surtout en vue de l'usage qu'il en fait dans l'explication des vérités contingentes. C'est pour cela qu'il l'appelle quelquefois le *grand principe des existences*, et qu'il l'oppose au *grand principe des essences*, qui est celui de l'identité ou de la contradiction. (Ve *lettre à Clarke*, 10.)

33. — Leibnitz appelle ici *vérités de raisonnement* celles qu'il appelle ailleurs *vérités de raison*. Telles sont, par exemple, celles de mathématiques. Il s'agit ici de cette nécessité et de cette impossibilité absolues ou métaphysiques qui tiennent à l'essence des choses et sont indépendantes de toute raison morale, de toute considé-

l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives (§§ 170, 174, 189, 280-282, 367; *abr.*, obj. 3).

34. — C'est ainsi que chez les Mathématiciens, les *Théorèmes* de spéculation et les *Canons* de pratique sont réduits par l'analyse aux *Définitions*, *Axiomes* et *Demandes*.

35. — Et il y a enfin des idées simples, dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi

ration du bien, comme les essences elles-mêmes. Quant aux vérités de fait, elles sont contingentes et leur opposé est possible, parce qu'elles ne regardent que l'existence des créatures et les changements qui leur arrivent. Ainsi c'est une vérité contingente que Spinoza est mort à La Haie, autrement il faudrait dire que l'opposé implique contradiction, comme il implique contradiction que deux et deux ne fassent pas quatre.

On peut trouver par l'analyse la raison des vérités nécessaires, comme on trouve l'expression exacte du rapport de deux nombres ou quantités commensurables

En idées et en vérités plus simples. La connaissance expresse des vérités est postérieure (*tempore vel natura*) à la connaissance expresse des idées, comme la nature des vérités dépend de la nature des idées, avant qu'on forme expressément les unes et les autres. (*Nouv. Essais*, I, 1, § 11.)

34. — Les *Théorèmes*, de θεωρεῖν, *contempler*, *considerer*, ne regardent que la théorie. Les *canons*, de κανών, règle, sont les règles des opérations ou constructions à faire. Ils répondent en général aux *problèmes*. Les *définitions*, exprimant l'essence de l'objet défini, d'où dérivent ses propriétés, sont les principes propres de la démonstration. Celles-là seules sont *réelles* ou *de choses* qui font voir la possibilité de leur objet; et si cette possibilité paraît intuitivement, elles contiennent une connaissance intuitive, et par conséquent une ou plusieurs vérités primitives de raison. (*Nouv. Ess.*, l. IV, ch. 2) — *Axiome* de ἀξίωμα (*dignitas* dans le langage de l'École) : on entend par là les propositions de grande importance qui servent à en démontrer beaucoup d'autres, et, dans un sens plus précis, les vérités de raison évidentes par elles-mêmes. — Les *demandes* ou *postulats*, dans la langue d'Euclide, que Leibnitz adopte ici, sont des propositions qui posent en principe et *demandent* qu'on admette sans démonstration la *possibilité* de quelque opération très simple. Les *demandes* sont donc aux *problèmes* et à leurs *canons* ou *règles*, ce que les *axiomes* sont aux *théorèmes*. Dans la géométrie moderne, on appelle demandes des propositions de théorie qu'on admet sans démonstration satisfaisante, comme le *postulatum d'Euclide* au 1er livre.

35. — Il s'agit ici des idées pures qui seules sont vraiment simples, et qui seules aussi, étant distinctes, sont la

des Axiomes et Demandes, ou en un mot des *principes primitifs*, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont les *Énonciations identiques*, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. — Mais la *raison suffisante* se doit aussi trouver dans les *vérités contingentes* ou de *fait*, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouve-

source des vérités nécessaires. Quant aux idées sensibles, elles ne sont jamais simples qu'en apparence, parce qu'étant confuses, elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent. (*Nouv. Ess.*, l. II, ch. 2.)

Leibnitz n'admet d'autres vérités primitives de raison que les *énonciations identiques*. Kant soutient, au contraire, qu'il y a des principes synthétiques *a priori*, et que, seuls, ces principes sont instructifs.

36. — On ne saurait contester que les *vérités contingentes* doivent avoir leur raison. Mais dans la pensée de Leibnitz, cette raison est *déterminante*, et, pour parler avec une entière précision, *nécessitante*. Quand il repousse l'emploi du mot nécessité, c'est qu'il craint qu'on n'entende la nécessité brute, métaphysique, absolue, des choses dont l'opposé implique contradiction. Mais il déclare lui-même que la contingence d'un fait ou d'une vérité n'exclut pas sa *nécessité morale*, et il verrait une *absurdité morale* dans une autre suite des choses que celle qui existe. C'est en cela que consiste son déterminisme, bien supérieur à celui des Spinosistes et des matérialistes, mais incompatible avec la vraie notion de la liberté et de la responsabilité humaine.

La résolution allant à l'infini, Dieu seul la peut faire entière. Pour nous la raison des *vérités de fait* est comparable à l'expression exacte du rapport des nombres incommensurables, dont on peut approcher indéfiniment sans y pouvoir jamais atteindre. Nous savons qu'elle est dans le principe du meilleur, et, par conséquent, dans l'existence et la souveraine perfection de Dieu. Mais nous ne voyons qu'imparfaitement dans le détail des choses comment tout s'accorde avec ce principe. — (Voir *De scientia universali*. Erdm. 83 b.)

De figures et de mouvements. Les

ments présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente; et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale (§§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340-344).

37. — Et comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *série* de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être.

38. — Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une Substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit

figures viennent des mouvements. *Présents et passés.* Tout mouvevement enveloppe dans le présent d'autres mouvements plus petits à l'infini, et résulte du concours d'une infinité de mouvements antérieurs. Ramener les vérités de fait à leur raison dernière, c'est une entreprise qui passe les forces de notre intelligence, chaque fait enveloppant l'infini. La vraie cause des faits est leur cause finale, c'est-à-dire le bien réel ou apparent, où tendent les âmes et en général les monades par toutes leurs volitions ou appétitions. Les causes efficientes ne sont ici que des mouvements, c'est-à-dire des phénomènes, et par conséquent des symboles sensibles des vraies causes.

37. — On n'en serait pas plus avancé quand même, par impossible, on pousserait la régression jusqu'au bout, car l'assemblage entier des choses contingentes est contingent comme chacune d'elles, un autre ordre, par conséquent un autre assemblage étant possible, puisqu'il n'implique pas contradiction, et la non-existence même de l'univers étant concevable, du moins métaphysiquement. C'est la preuve de l'existence de Dieu *a contingentia mundi*. (Cf. *De rerum originatione radicali*. Erdm. 147 a.)

38. — C'est-à-dire que tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans le détail des changements est enveloppé, sous une forme supérieure, dans la souveraine perfection de Dieu,

qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons *Dieu* (§ 7).

39. — Or, cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout, *il n'y a qu'un Dieu*, *et ce Dieu suffit.*

40. — On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. — D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait, la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie (§ 22 ; *Préf.**** 4 *a*).

42. — Il s'ensuit aussi que les créatures ont

sans que ce détail existe *formellement* en lui comme dans l'univers.

40. — En disant que la substance suprême est unique et universelle, Leibnitz veut dire, non pas qu'elle est la substance des choses et, par conséquent, l'unique substance, mais qu'il n'y a qu'un Dieu, et qu'en lui est le principe absolu et la raison dernière de l'universalité des choses.

N'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, c'est-à-dire étant le principe hors duquel rien n'existe ni ne peut exister que par lui.

. *Étant une simple suite de l'être possible,* c'est-à-dire existant nécessairement par cela seul qu'elle est possible, ou, en d'autres termes étant l'Être par essence, qui porte la raison de son existence avec lui.

41. — *De la réalité positive*, pour exclure les bornes ou limites, qui ne sont que l'absence ou la négation d'une réalité ultérieure.

Absolument. L'infini est partout dans l'univers, d'après Leibnitz; et c'est en quoi l'univers porte la marque de son auteur; mais Dieu seul est absolument infini.

42. — C'est en effet par la volonté de Dieu qu'elles ont commencé et qu'elles continuent d'exister, avec

leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu (§§ 20, 27-31, 153, 167, 377, sqq.).

43. — Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la Région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible (§§ 20, 30, 380).

44. — Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en

tout ce qu'elles ont de réalité ou de perfection; et ce qu'elles en ont n'est qu'une imitation de la souveraine perfection de Dieu, à laquelle elles participent dans une mesure variable. Par là donc elles ressemblent à Dieu, au moins en quelque chose.

Leur imperfection originale leur étant essentielle, Dieu même ne peut la leur ôter. C'est ce que Leibnitz appelle dans sa Théodicée, *mal métaphysique*.

43. — L'*essence* est ce qu'il y a de premier et de constitutif en chaque chose; elle est, par là-même, le principe de sa possibilité, et peut s'identifier avec elle. Aussi Leibnitz la définit-il *la possibilité de ce qu'on propose*. Or dans les choses de l'univers l'existence diffère de l'essence, puisqu'il n'est pas contradictoire qu'elles n'existent pas. Mais si leur existence est contingente, leur possibilité ou leur essence ne l'est pas : elle est nécessaire et éternelle. Il faut donc, comme dit Bossuet, qu'il y ait un sujet en qui elle subsiste éternellement, une intelligence où elle soit éternellement entendue. C'est la preuve platonicienne de l'existence de Dieu, tirée des vérités éternelles. (Cf. Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, IX, 5, — Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re p., ch. II, et IIe p., ch. IV.)

44. — Les possibles, avant d'exister, n'ont point d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'entendement divin et dans la puissance active de

quelque chose d'existant ou actuel ; et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel (§§ 184, 189, 335).

45. — Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *a posteriori*, puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'Être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. — Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles,

Dieu. Mais là ils ont une réalité éternelle. Aussi Leibnitz dit-il de l'entendement divin qu'il est le pays des réalités possibles.

45. — Leibnitz pense avoir complété ainsi l'argument ontologique, qu'il jugeait solide, mais incomplet, en l'état où l'avaient laissé saint Anselme et Descartes. Il le divise en deux parties : 1° Dieu est possible; 2° si Dieu est possible, il faut qu'il existe. Descartes et saint Anselme n'avaient pas, d'après lui, démontré la première, qui a besoin d'être démontrée. (Cf. Erdm. 177.)

Des trois preuves ici rappelées, la dernière seule est *a posteriori*. Leibnitz en trouve une quatrième dans la doctrine de l'harmonie préétablie, qui sera résumée plus loin. Toutes étaient anciennes, à les prendre dans leur substance; mais il leur donne un tour nouveau et les accommode à son système.

46. — Descartes fait dépendre de la volonté libre de Dieu et rend arbi-

étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris, et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la *convenance* ou le choix du *meilleur;* au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne (§§ 180, 184, 185, 335, 351, 380).

47. — Ainsi Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée (§§ 382-391, 398, 395.)

traires toutes les vérités nécessaires et le principe même de contradiction.

Poiret (1647-1719), ministre protestant, auteur de l'*Economie divine.*

C'est à la volonté qu'il appartient de choisir le meilleur entre les possibles; le principe du meilleur est donc l'expression du libre mouvement de la volonté vers le bien, et c'est de la volonté de Dieu que dépendent les vérités contingentes : encore n'est-ce pas d'une volonté arbitraire.

47. — Toutes les vraies substances sont des unités, donc à plus forte raison la substance suprême. — *Dérivatives* est opposé à *primitive.*

Il faut entendre par ces fulgurations continuelles l'acte créateur dont la conservation des êtres n'est qu'une continuation.

Dieu seul *crée*, c'est-à-dire produit des substances de rien, et les substances produisent des accidents par les changements de leurs limites. (*Théod.* 395).

Tout ce que la créature a de perfection elle le *reçoit* de Dieu; et elle n'en *reçoit* que ce qu'en comporte son essence, qui est limitée.

48. — La *Puissance* est la source de tout, parce qu'étant le principe de toute action, d'un côté elle précède l'entendement et la volonté, de l'autre elle agit comme l'entendement le montre et comme la volonté le demande; la *Connaissance* ou Sagesse est l'entendement en acte; elle contient le détail des idées parce que Dieu connaît de toute éternité tous les possibles; enfin la *Volonté* fait les changements en déterminant par son choix l'exercice de la Puissance, qui seule la

48. — Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connaissance*, qui contient le détail des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées ou dans les Entéléchies (ou *perfectihabies*, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection (§§ 7, 149, 150 ; 87).

49. — La créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection ; et *pâtir* d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*action* à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses (§§ 32, 66, 386).

rend efficace. « Quelques-uns ont appelé ces trois perfections de Dieu les trois *primordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avait là-dedans un secret rapport à la sainte Trinité : que la Puissance se rapporte au Père, la Sagesse au Verbe éternel, et la Volonté ou l'Amour au Saint-Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent. » (*Théod.* 149, 150). Cf. Bossuet, *Élévations sur les mystères*.

Perfectihabies, mot calqué sur le mot *Entéléchie*.

Hermolaüs Barbarus (Ermolao Barbaro), Vénitien, commentateur d'Aristote, 1454-1493.

A mesure qu'il y a de la perfection, c'est-à-dire, selon le degré de perfection qu'il y a en elles.

49. — En réalité, Leibnitz n'admet pas que la monade agisse au dehors ou subisse une action venue du dehors. S'il emploie les locutions communes, c'est à la condition de les expliquer à sa manière. Les actions de la monade sont ses perceptions. Elles tendent à être aussi distinctes qu'il se peut, et c'est dans les perceptions distinctes qu'est sa perfecfection. Si donc ses perceptions de-

50. — Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. — Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre (§§ 9, 54, 65, 66, 201 ; *Abr.*, obj. 3).

52. — Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu,

meurent confuses, c'est que cette tendance est arrêtée par un empêchement interne, qui fait l'imperfection de la monade; si elles sont distinctes, c'est que cette tendance se développe librement et sans obstacle. Dès lors, la monade *pâtit* dans le premier cas, comme elle *agit* dans le second.

50. — Lorsque, par exemple, je veux faire un mouvement, quoique ce mouvement se fasse dans mon corps automatiquement et sans que ma volonté exerce sur lui aucune action physique, la raison pour laquelle Dieu en le créant en a réglé le mécanisme de manière qu'il fit ce mouvement au moment précis où je le voudrais, est dans ma volonté. Mon âme, de ce côté, est plus parfaite que mon corps.

51. — Cette influence, purement *idéale*, est l'opposé de l'influence *physique* ou *réelle*, que l'on admet communément. L'intervention de Dieu, sans laquelle elle n'aurait point son effet, n'a point lieu à chaque instant et par une sorte de miracle perpétuel, comme dans le système des *causes occasionnelles*. C'est en créant les monades que Dieu met la nature des unes en harmonie d'actions et de passions avec celle des autres.

52. — Ainsi l'âme est *active* à certains égards, *passive* à d'autres; *active*

comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre; et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération : *actif* en tant que ce qu'on connaît distinctivement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et *passif* en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre (§ 66).

53. — Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu, et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre (§§ 8, 10, 44, 173, 196, sqq. ; 225, 414-416).

quand ses volontés servent à rendre raison des mouvements de son corps; *passive* quand les impressions de son corps servent à rendre raison de ses sensations. En général, ce qu'il y a de distinct dans les perceptions d'une monade a en elle et sa raison idéale et sa cause réelle; ce qu'elles ont de confus a, non sa cause réelle, mais sa raison idéale dans les perceptions, distinctes ou confuses, des autres monades. Mais comme les perceptions confuses de celles-ci ont à leur tour leur raison idéale en dehors d'elles, il en faut venir, en dernière analyse, pour en rendre raison, aux perceptions distinctes, soit de quelque monade créée, soit de Dieu.

Ce qu'on connaît distinctement. Seules, en effet, les idées distinctes servent à rendre raison des choses, parce que seules elles représ[entent] leur essence.

53. — Leibnitz appelle *Monde* ou *Univers* toute la suite et toute la collection des choses existantes. Il est donc clair que plusieurs Mondes ne pouvaient exister en différents temps et en différents lieux. Mais d'un autre côté tout ce qui n'implique pas contradiction est possible au sens métaphysique du mot. Or, quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on pourrait sans contradiction les remplir par la pensée d'une infinité de manières, parce qu'il y a une infinité de possibles qui comportent une infinité de combinaisons. Chacune de ces combinaisons est un univers possible.

Leibnitz maintient toujours av[ec]

54. — Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe (§§ 74, 167, 350, 201, 130, 352; 345, sqq., 354).

55. — Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire (§§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208; *Abr.*, obj. 1 et 8).

56. — Or, cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque

force ces deux principes que Dieu choisit *librement* entre les possibles, mais que son choix n'a rien d'*arbitraire*.

54. — Ce qui n'existe pas encore n'a, à proprement parler, aucun droit. Leibnitz veut dire que chaque possible ayant son degré de perfection, a, par là-même, vis-à-vis de la sagesse et de la bonté de Dieu, un titre à l'existence. Aussi Dieu créerait-il tous les possibles s'ils étaient compatibles entre eux dans une même suite d'Univers. Mais comme ils ne le sont pas, il y a un combat entre eux, tous prétendant à l'existence; et ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est bien clair d'ailleurs que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire qu'il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait. (Voir *Théodicée*, II, 201, et *De rerum originatione radicali*. Erdm. 147 b et 148.)

55. — Ainsi l'existence du meilleur a sa cause dans les attributs de Dieu. Elle n'est pas *absolument* ou *métaphysiquement nécessaire*, puisque l'opposé n'implique pas contradiction, mais elle l'est *moralement*, c'est-à-dire par des raisons morales de convenance tirées de la sagesse et de la bonté de Dieu. Il y aurait donc une *absurdité morale* à ne pas l'admettre. On a objecté à Leibnitz que l'idée même du meilleur des mondes possibles implique contradiction comme celle du plus grand des nombres possibles. Mais le reproche le plus grave qu'on lui ait fait est de n'avoir pas marqué suffisamment, peut-être d'avoir compromis, la liberté de l'acte créateur.

56. — *Cette liaison*. Il s'agit de la liaison expliquée ci-dessus, § 52, c'est-à-dire de l'harmonie universelle

substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'Univers (§§ 130, 360).

57. — Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade (§§ 147).

58. — Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut (§§ 120, 124, 241, sqq. : 214, 243, 275).

et préétablie entre toutes les choses créées. Leibnitz n'avait pas dit formellement que tout est lié dans l'Univers, qui est, dit-il ailleurs, tout d'une pièce, comme un océan; mais on pouvait le conclure des principes qu'il avait posés, et il l'établira explicitement dans la suite.

Expriment est le mot propre dans la langue de Leibnitz, comme on l'a vu, note 14. « Les entéléchies sont toujours des images de l'Univers. Ce sont des *mondes* en raccourci, à leur mode, des *simplicités* fécondes, des *unités de substances*, mais virtuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie. » (*Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdm. 187.)

Un miroir *perpétuel*, parce que les monades sont impérissables.

57.— *Selon les différents points de vue de chaque monade.* Le point de vue de chaque monade est dans la masse organisée qui constitue son corps. Cf. § 62.

58. — Cette unité dans la variété se voit encore mieux si l'on se rappelle que l'état présent de chaque monade exprime, avec tous ses états passés et à venir, tous les états passés et à venir de l'Univers entier. « Dieu a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre; le terrain, le lieu, le temps le mieux ménagés; le plus d'effet produit par les voies les plus simples; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de

59. — Aussi n'est-ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève comme il faut la grandeur de Dieu; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article *Rorarius*) il fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. — On voit d'ailleurs, dans ce que je viens de rapporter, les raisons *a priori* pourquoi les choses ne sauraient aller autrement : parce que Dieu, en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout

bonheur et de bonté dans les créatures que l'Univers en pouvait admettre. » (*Principes de la Nature et de la Grâce, Erdm.* 716 b.)

59.— Voir *Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdm. 183 et seq. Leibnitz y prend acte de l'aveu de Bayle, et prouve la possibilité de l'harmonie universelle et préétablie tant du côté des corps que du côté des âmes. On y trouve quelques-unes de ses pages les plus profondes, et de celles où se montre le mieux la subtilité de sa dialectique.

60. — Ces raisons *a priori* se tirent et de la nature des choses, c'est-à-dire des monades, et de la souveraine perfection de Dieu.

« La nature de l'âme étant représentative, elle doit exprimer ce qui se passe, et même ce qui se passera dans son corps, et en quelque façon dans tous les autres, par la connexion ou correspondance de toutes les parties du monde. » (*Lettre à Basnage,* Erdm. 153 b. Cf. 151 b.)

Dieu est le seul être en qui l'action soit pure de toute passion, parce

l'Univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades; autrement chaque Monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. — Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans ce plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par

qu'en lui est la raison dernière de toutes choses. Or, on l'a vu, *pâtir* c'est avoir des perceptions confuses. Donc, à moins d'être une divinité, toute monade en doit avoir. Cf. *Théod.* 403.

Une plus grande attention fait aussi que la perception est plus distincte : « Thalès voit les astres, qui ne voit pas le fossé qui est devant ses pieds. »

L'objet perçu ou connu est toujours le même, c'est l'Univers, qui est infini ; mais la perception qu'en ont les diverses monades n'est pas également distincte, ni par rapport aux mêmes parties.

61. — Les composés, c'est-à-dire les corps tels qu'ils apparaissent nos sens dans cet *univers des phénomènes* que le vulgaire prend pour la réalité, *symbolisent* ou s'accordent avec les simples, c'est-à-dire avec les monades. En effet, les raisons de mécanique qui sont développées dans les corps, sont réunies et, pour ainsi dire, concentrées dans les âmes ou entéléchies, et y trouvent même leur source.

A mesure de, c'est-à-dire *en proportion de* : Leibnitz emploie souvent cette locution.

Si le moindre petit corps reçoit quelque impression du moindre changement de tous les autres, quelque

leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement : il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'Univers ; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps, que selon les lieux : Σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement ; elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

62. — Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout l'Univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie ; et comme

éloignés et petits qu'ils soient, le mouvement de quelque point qu'on puisse prendre dans le monde, se fait dans une ligne d'une nature déterminée, que ce point a prise une fois pour toutes, et que rien ne lui fera jamais quitter. Cette ligne, qui serait droite si ce point était seul dans le monde, passe infiniment toutes celles qu'un esprit fini peut comprendre, parce qu'elle est due, en vertu des lois de mécanique, au concours de tous les corps. Or, elle est précisément le symbole de l'ordre dans lequel se suivent les perceptions dans l'entéléchie dont ce point est le point de vue, le point tendant sans cesse à changer de lieu, comme l'entéléchie à changer de perception. (Voir *Réplique aux réflexions de Bayle,* Erdm. 184 et seq.)

Chaque corpuscule, chaque point est donc un miroir exact de l'Univers, mais les monades seules en sont les miroirs *vivants*.

Hippocrate a écrit : Ξύμπνοια μία, ξυμπαθέα πάντα.

62. — Chaque monade créée a un corps qui lui est particulièrement affecté et dont elle est l'Entéléchie ou la forme substantielle. Cela revient à dire qu'elle est comme le centre de tout un ordre de monades secondaires auquel répond dans les perceptions de nos

ce corps exprime tout l'Univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'Univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière (§ 400).

63. — Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie ou l'Ame, constitue avec l'Entéléchie ce qu'on peut appeler un *Vivant*, et avec l'Ame ce qu'on appelle un *Animal*. Or ce corps d'un Vivant ou d'un Animal est toujours organique ; car toute Monade étant un miroir de l'Univers a sa mode, et l'Univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'Univers y est représenté (§ 403).

sens, à titre de *phénomène* ou d'*apparence bien fondée*, une masse étendue et figurée que nous nommons son corps. Elle le représente plus distinctement (toutes choses étant d'ailleurs égales) « puisqu'elle exprime tout l'univers d'un certain sens et particulièrement suivant le rapport des autres corps au sien, car elle ne saurait exprimer également toutes choses; mais il ne s'ensuit pas qu'elle se doive apercevoir parfaitement (si elle est douée d'aperception) de ce qui se passe dans toutes les parties de son corps, puisqu'il y a des degrés de rapport entre ces parties mêmes qui ne sont pas toutes exprimées également, ainsi que les choses extérieures... Les expressions plus distinctes de l'âme répondent aux impressions plus distinctes du corps. » *Lettre à Arnauld,* 1687. Il s'en faut bien d'ailleurs que cette correspondance plus directe d'action et de passion entre une monade et le corps dont elle fait ainsi l'unité, suffise pour qu'elle en soit proprement la *forme substantielle,* au sens péripatéticien du mot. Entre elle et lui, il n'y a pas même union réelle.

63. — Elle en est simplement l'Entéléchie quand elle est une simple monade, et alors, n'ayant que des perceptions confuses, elle ne constitue avec lui qu'un vivant, comme, par exemple, une plante ; mais l'Entéléchie du corps vivant reçoit le nom d'âme quand elle a ou peut avoir des

64. — Ainsi chaque corps organique d'un Vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine, faite par l'art de l'homme, n'est pas machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la Nature, c'est-à-dire les corps vivants sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la Nature et l'Art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre (§§ 134, 146, 194, 403).

perceptions distinctes, et alors le vivant est un animal. (Cf. § 19.)

Un corps organique est une machine, pour Leibnitz, comme pour Descartes; mais c'est une machine *animée;* tout y conspire au même but, quoique tout s'y fasse mécaniquement, parce que tout y est ordonné par une harmonie préétablie, en vue de l'évolution de son Entéléchie. (Cf. *Syst. nouv. de la Nature,* 11, Erdm. 126 b.)

64. — Dans les vivants le corps est un automate naturel comme l'Entéléchie qui l'exprime; mais c'est un automate matériel, tandis que l'Entéléchie est un automate immatériel.

Qui ne *nous* sont plus quelque chose d'artificiel, c'est-à-dire *pour nous* et par rapport à l'usage où la roue était destinée. Car ces parties, comme toutes les autres parties de la matière, contiennent, dans le système de Leibnitz, une infinité de monades, dont chacune a son organisme.

Ailleurs Leibnitz, tout en rendant justice à la philosophie mécanique des modernes, leur reproche d'avoir confondu les choses naturelles avec les artificielles pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature. « Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit. Ce qui a fait dire à un très habile homme, auteur des *Entretiens sur la pluralité des Mondes*, qu'en regardant la Nature de près on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier... Il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la vé-

65. — Et l'Auteur de la Nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre ; autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'Univers (*Prélim.*, § 70; *Théod.*, § 195).

66. — Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de Vivants, d'Animaux, d'Entéléchies, d'Ames dans la moindre partie de la matière.

67. — Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque

ritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine et les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné. » (*Syst. nouv. de la Nature*, 10, Erdm. 126 a.)

Une autre prérogative qu'il attribue aux machines de la Nature, c'est-à-dire aux organismes, c'est qu'elles sont « si bien munies et à l'épreuve de tous les accidents, qu'il n'est pas possible de les détruire. » (*Ibid.* — Cf. plus loin, 73, 76 et 77.)

65. — Leibnitz déclare absurde la conception d'un nombre infini ; il admet cependant qu'il y a une infinité de monades dans la plus petite partie de la matière. C'est qu'une infinité n'est plus un nombre. D'ailleurs, il ne s'interdit pas de parler de *nombres infinis*.

« Il faut concevoir l'espace comme plein d'une matière originairement fluide, susceptible de toutes les divisions, et assujettie même actuellement à des divisions et subdivisions à l'infini ; mais avec cette différence pourtant qu'elle est divisible et divisée inégalement en différents endroits, à cause des mouvements qui y sont déjà plus ou moins conspirants; ce qui fait qu'elle a partout un degré de roideur aussi bien que de fluidité, et qu'il n'y a aucun corps qui soit dur ou fluide au suprême degré. » (*Nouv. essais, avant-propos.*)

66. — De vivants, par conséquent d'Entéléchies, d'animaux, par conséquent d'âmes.

67. — Comme un jardin et comme un étang parce qu'il y a partout de simples vivants et des animaux.

rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

68. — Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. — Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'Univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes (*Préf.**** 5 *b*, ***6).

70. — On voit par là que chaque corps vivant a une Entéléchie dominante, qui est l'Ame dans

Cela va à l'infini à cause de la division de la matière à l'infini et de la nature des monades, dont chacune a un corps organisé.

68. — La terre, l'air, l'eau, c'est une *simple masse de matière* ou de la *matière simplement amassée*, comme dit ailleurs Leibnitz ; et pourtant là encore tout vit, tout est organisé, car cette masse est, en réalité, un agrégat d'organismes imperceptibles.

D'une subtilité *à nous imperceptible,* non pas que nous n'en ayons aucune perception, mais en ce sens que nous en avons une perception si confuse que nous ne saurions la démêler.

Cf. *Pascal*, *Pensées, art.* 1, *éd. Havet.* Mais il est clair que Leibnitz ne s'est pas inspiré de Pascal. Quelque ressemblance qu'il y ait entre eux et du côté des idées et du côté des termes, ils diffèrent profondément et par la pensée et par le sentiment qui en est comme l'âme.

69. — Cf. *Lettre III à M. Bourguet*, Erdm. 721 b.

70. — La physiologie moderne voit aussi dans chaque individu, plante ou animal, une réunion de vivants associés dans une vie collective. Mais

l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entéléchie ou son Ame dominante.

71. — Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières ; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. — Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes :

dans l'application de ce principe elle s'arrête aux cellules, qui sont pour elle des organismes élémentaires et irréductibles.

71. — C'est le *tourbillon vital de Cuvier.* Flourens a démontré par d'ingénieuses expériences qu'il en est à cet égard des parties les plus dures comme des plus molles. Il suit de ce flux perpétuel que les corps organisés, aussi bien que d'autres, ne demeurent les mêmes qu'en apparence, et que l'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même entéléchie. Aussi est-ce l'Entéléchie qui fait du vivant ou de l'animal un être substantiel, *unum per se.* (*Nouv. essais*, l. II, ch. XXVII, et *Lettre à M. Remond de Montmort*. Erdm., 735 a.)

72. — *Peu à peu et par degrés*, du moins dans ce travail de déperdition et de réparation qui est le mouvement même de la vie, et qui se fait par petites parcelles insensibles, mais continuellement; car « dans la conception et dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois, cela arrive tout d'un coup. » (*Principes de la nature et de la grâce*, 6, Erdm. 716 b.) Pourtant même dans ce cas le changement n'est que notable, il n'est pas absolu.

La métempsycose est impossible dans un système où l'avenir n'est qu'une suite du présent, où tous les états de chaque monade dérivent de sa constitution primitive, avec laquelle son corps doit demeurer toujours en parfaite harmonie à travers la diversité de ses états et de ses formes.

et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais Métempsycose, ni transmigration des âmes ; il n'y a pas non plus des Ames tout à fait *séparées*, ni de Génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement (§§ 90, 124).

73. — C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite, prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *Générations* sont des

« Comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive (c'est-à-dire Dieu), elles ne sont pas des forces pures; elles sont les fondements non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont leurs perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres. » (*Lettre à M. Remond de Montmort*, 1715. Erdm. 725 b.)

Il y aurait des âmes entièrement séparées si à la mort la séparation de l'âme et du corps etait complète. Mais l'âme, d'après Leibnitz, garde toujours un corps subtil, organisé à sa manière, et pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection. Il pense échapper ainsi aux difficultés que soulève l'état des âmes séparées.

Les *génies* sont les esprits supérieurs à l'homme et aux autres animaux raisonnables, comme les anges. Tout en maintenant jusqu'à la fin son sentiment sur cette question et en s'abritant derrière l'autorité de plusieurs anciens Pères de l'Église, Leibnitz tâche de se mettre d'accord avec la doctrine commune, qui fait des anges de purs esprits. « Angeli non inepte dicantur formæ assistentes potiùs quam inhærentes, non quod Entelechiarum officium non faciant, sed quod corpori non sint affixæ... Assistentes formas voco quæ pro arbitrio corpus sumunt atque deponunt (licet per gradus), et quod habent transformant; inhærentes atque animantes, quæ tale arbitrium non habent... Et priores putem a corpore secretas dici posse, posteriores corpori affixas. Fatendum tamen ambas corpori unitas esse, ut rationem habeant Entelechiæ. Itaque neque intelligentiis istis animarum, neque angelis ipsis animalium appellationem tribuemus. » (*VI• Lettre à Des Bosses*, Erdm. 440 a.) Il appartient aux théologiens d'examiner si cette doctrine est orthodoxe, comme le pense Leibnitz. A ne la considérer qu'en philosophe, il est certain qu'elle se lie avec le système général de la monadologie, et qu'elle a sa beauté. Mais il s'en faut qu'elle soit établie démonstrativement ; et si l'existence de purs esprits est possible, il est naturel de l'admettre, car elle relève singulièrement la perfection de l'univers. (Voir *Bossuet, Conn. de Dieu et de soi-même*, IV, 1.)

73. — « Ainsi, non seulement les âmes (et en général les Entéléchies), mais encore les animaux (et en général les vivants), sont ingénérables et impérissables ; ils ne sont que déve-

développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *Morts* sont des enveloppements et diminutions.

74. — Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des Formes, Entéléchies ou Âmes, mais aujourd'hui lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation,* on a jugé que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même ; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal

loppés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés. » *(Princ. de la nature et de la grâce,* 6, Erdm., 716 a.)

74. — Sur l'origine de l'âme humaine et la génération de l'homme voir § 82. Quant aux autres formes substantielles, simples Entéléchies ou âmes des bêtes, l'école enseignait communément que, comme elles ne subsistent que dans un corps, elles sont *tirées de la puissance de la matière* par l'action des forces de la Nature, ce qu'on appelait *Eduction :* opinion difficile à entendre, pour ne rien dire de plus, si la forme est autre chose qu'un mode ou un accident. Quelques-uns croyaient qu'elles étaient créées lorsque les corps sont produits, ou tirées des formes préexistantes : opinions tout à fait insoutenables.

Les physiologistes les plus autorisés, tels que Claude Bernard, maintiennent plus fermement que jamais, surtout depuis les belles expériences de M. Pasteur, le vieil axiome : *Omne vivum ex ovo,* ou mieux : *Omnis cellula e cellula.*

Cette hypothèse de la *préformation* ou de l'*emboîtement des germes*, admise par tous les cartésiens, a fait place à celle de l'*épigénèse.* En effet dans l'ovule, même fécondé, la cellule d'où va se former la plante ou l'animal n'offre encore aucune trace perceptible de sa forme spécifique. Leibniz pourrait dire, il est vrai, que l'organisme futur y est encore imperceptible.



ne autre espèce. On voit même quelque chose pprochant hors de la génération, comme lorsque vers deviennent mouches, et que les chenilles viennent papillons (§§ 86, 89; *Préf.*** 5 b*, sqq; 90, 187, 188, 403, 86, 397).

75. — Les *animaux* dont quelques-uns sont vés au degré de plus grands animaux par le yen de la conception, peuvent être appelés *rmatiques;* mais ceux d'entre eux qui demeut dans leur espèce, c'est-à-dire, la plupart, ssent, se multiplient et sont détruits comme grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre lus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. — Mais ce n'était que la moitié de la vé: j'ai donc jugé que si l'animal ne commence nais naturellement, il ne finit pas naturellement plus; et que non seulement il n'y aura point

le corps y était, l'âme y était i, l'un n'allant jamais sans l'autre.
n animal d'une autre espèce. Le espèce est pris ici au sens *logique* on au sens *physique*, car dans ce nier sens on définit l'espèce par la ération. (Voir *Nouv. essais*, l. III, vi, 13.)
es recherches dont il est parlé ici celles de Leuwenhœck, de Swamdam et de Malpighi.
ur la formation des plantes et des maux Cf. *Considérations sur le ncipe de vie*, Erdm., 431 b.
5. — « Il y a de petits animaux s les semences des grands, qui, le moyen de la conception, prennt un revêtement nouveau, qu'ils pproprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. » (*Princ. de la nature et de la grâce*, 6, Erdm., 715 b.)

La doctrine de Leibnitz explique aussi avec la plus grande facilité la multiplication des plantes et des animaux par *bouture* ou *scissiparité*, qui a de tout temps embarrassé les philosophes.

76. — « Ainsi les animaux, quittant leur masque ou leur guenille, retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. » (*Princ. de la Nature et de la Grâce*, 6, Erdm., 715 b.)

de génération, mais encore point de destructio entière, ni mort prise à la rigueur. Et ces rai sonnements faits *a posteriori* et tirés des expé riences, s'accordent parfaitement avec mes prin cipes déduits *a priori* comme ci-dessus (§ 90).

77. — Ainsi on peut dire que non seulemen l'âme (miroir d'un Univers indestructible) est in destructible, mais encore l'animal même, quoiqu sa machine périsse souvent en partie, et quitte o prenne des dépouilles organiques.

78. — Ces principes m'ont donné moyen d'ex pliquer naturellement l'union ou bien la confo mité de l'âme et du corps organique. L'âme su ses propres lois, et le corps aussi les siennes ; ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préét blie entre toutes les substances, puisqu'elles so

Les *raisonnements tirés des expériences*, s'ils établissaient, comme on le croyait alors, l'hypothèse de la préformation, prouveraient aussi la doctrine de Leibnitz sur la préexistence des vivants. Mais il reconnaît qu'elles ne prouvent pas leur indestructibilité. Il en donne pour raison que la génération avance peu à peu, ce qui nous donne le loisir de l'observer, tandis que la mort mène trop en arrière, *per saltum*, et retourne d'abord à des parties trop petites pour nous, parce qu'elle se fait ordinairement d'une manière trop violente, ce qui nous empêche de nous apercevoir du détail de cette rétrogradation. Aussi allègue-t-il, à défaut d'observations directes, de nombreuses analogies. (Voir *Lettre à Arnauld*, 1687.)

77. — Non seulement l'animal e indestructible, mais « chaque mona devant avoir ses perceptions et s appétits le mieux réglés qu'il e compatible avec tout le reste, il peut manquer de se réveiller de l'é d'assoupissement où la mort le pe mettre » (*Princ. de la Nature et la Grâce*, 12, Erdm. 717 a.)

78. — *Naturellement*, puisque l' et l'autre suit ses propres lois qu'il ne se fait rien en eux qui vienne de leur nature. Dans le sy tème *des causes occasionnelles*, contraire, c'est Dieu qui produit da l'âme et dans le corps tout ce s'y fait, et dès lors ce qui s'y fa surpassant les forces de toute n ture créée, est *miraculeux*. M dans les deux hypothèses il n'y plus entre l'âme et le corps qu'u

utes des représentations d'un même Univers. *Préf.**** 6 ; §§ 340, 352, 353, 358.)

79. — Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

80. — Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la Nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon système de l'Harmonie préétablie (*Préf.**** 1 ; §§ 22. 59, 60, 61, 62. 66, 345, 346, sqq.; 354, 355).

rfaite *conformité*, et c'est un abus mots de donner à ce qui n'est l'une *conformité*, le nom d'*union*. *Considérat. sur le principe de* . Erdm. 430 a.)

79. — Il n'y a, en effet, dans les es que perceptions et tendances à nouvelles perceptions, dans les rps que figures et mouvements. Il git ici des corps considérés sans Entéléchies et tels qu'ils s'offrent nos sens. Ainsi considérés, ils ne t que de purs phénomènes ou apparences bien fondées. Aussi Leibnitz ppelle-t-il le monde des corps l'univers ou le règne des phénomènes. C'est ce règne des phénomènes qui est celui des causes efficientes, les mouvements y naissant toujours des mouvements, et les lois mécaniques des mouvements y rendant raison de tout. Et il y a harmonie entre les deux règnes, puisque les phénomènes représentent sensiblement à notre âme les monades et leurs changements, et qu'il y a harmonie parfaite entre notre âme et toutes les autres monades.

80. — Descartes disait plutôt la même quantité de *mouvement*. Il a

81. — Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes ; et que les âmes agissent, comme s'il n'y avait point de corps ; et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. — Quant aux *Esprits* ou Ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire (savoir que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le monde), il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensitives ; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensitives

cru que l'âme pouvait changer la direction des corps en changeant la direction du sien par son action immédiate sur la glande pinéale.

La même direction totale dans la matière doit toujours subsister ; « car si on menait quelque ligne droite que ce soit, par exemple d'Orient en Occident par un point donné, et si on calculait toutes les directions de tous les corps du monde autant qu'ils avancent ou reculent dans les lignes parallèles à cette ligne, la différence entre les sommes des quantités de toutes les directions orientales et de toutes les directions occidentales se trouverait toujours la même, tant entre certains corps particuliers qu'à l'égard de tout l'univers ; et si Dieu fait quelque chose contre cette règle, c'est un miracle. » *Lettre à Arnauld*, 1687.

Une autre objection contre ce changement de direction, c'est qu'il n'y a rien ni dans l'âme ni dans le corps, c'est-à-dire ni dans la pensée, ni dans la masse, qui puisse servir à l'expliquer. (*Théod.* 61.)

81. — « Ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes se réunit ici. » (*Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdm. 186 b, et 186 a.)

82. — Il faut ou que notre âme soit créée au moment de la conception ou qu'elle soit préexistante. Leibniz admet ici une sorte de milieu entre

sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des Esprits (§§ 91, 397).

83. — Entre autres différences qu'il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ai marqué une partie, il y a encore celle-ci : que les Ames en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures; mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la Nature; capables de connaître le système de l'Univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques ; chaque Esprit étant comme une petite divinité dans son département (§ 147).

84. — C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une manière de société

une création et une préexistence entières. Mais comment concevoir cette élévation d'une âme purement sensitive au degré de la raison? Il n'y a pas d'apparence qu'elle puisse se faire par un moyen naturel, car il faudrait que la raison ne fût qu'une transformation de la sensation. C'est donc Dieu qui aura donné la raison à cette âme par une opération particulière, que Leibnitz appelle une espèce de *transcréation*. Mais c'est une opération dont nous n'avons aucune idée et à laquelle, quoi qu'il en dise, la raison répugne. Aussi aimerait-il mieux se passer de ce miracle et admettre que les âmes destinées à parvenir un jour à la nature humaine enveloppent dès l'origine des choses la raison qui y paraîtra un jour.

83. — « L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille, notre âme est architectonique encore (c'est-à-dire *inventive*) dans les actions volontaires, et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mensura, numero*), elle imite dans son département, et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. » (*Princ. de la Nature et de la Grâce*, 14, Erdm. 717 a.)

84. — Ils entrent dans une manière de société avec Dieu par la raison et les vérités éternelles, où est la règle

avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures) mais encore ce qu'un prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants.

85. — D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des monarques[61].

86. — Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits; c'est aussi par rapport à cette Cité divine qu'il a proprement de la bonté, au lieu

immuable de la volonté divine aussi bien que de leur volonté. (Cf. CICÉRON, *De legibus*, l. 1.)

Un père à ses enfants, selon la doctrine de l'Évangile, dont Platon avait déjà entrevu quelque chose, mais bien confusément, faute d'avoir une idée assez pure et assez haute de la nature divine et de la bonté de Dieu.

85. — Socrate avait conçu l'idée de cette cité universelle et il se qualifiait, dit-on, de κοσμοπολίτης. Cicéron l'a développée admirablement d'après les stoïciens. (*De legibus*, l. 1.) C'est saint Augustin qui l'a appelée la *cité de Dieu* (*De civitate Dei*); mais il n'y fait entrer que les justes, les pécheurs étant hors du royaume de Dieu.

86. — *Véritablement universelle*, par opposition aux monarchies terrestres qui ont été ainsi qualifiées par un abus de mots.

Un monde *moral* : il n'y a en effet *moralité* que là où il y a *raison* et *liberté*.

La gloire de Dieu *dans le monde*, car Dieu trouve en lui-même une gloire essentielle, antérieure à l'existence des créatures, parce qu'elle en est indépendante.

C'est par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté



que sa sagesse et sa puissance se montrent partout (§ **146**; *Abr.*, obj. **2**).

87. — Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la Nature et le règne moral de la Grâce, c'est-à-dire, entre Dieu considéré comme architecte de la Machine de l'Univers, et Dieu considéré comme monarque de la Cité divine des Esprits (§§ **62**, **74**, **118**, **248**; **112**, **130**; **247**).

88. — Cette harmonie fait que les choses conduisent à la Grâce par les voies même de la Na-

soit parce que les esprits sont seuls capables de bonheur, soit parce que leur bonheur est sa fin principale.

87. — La nature peut être considérée soit du dehors et au point de vue des sens, et alors elle constitue le monde des corps, qui n'est qu'un monde de figures et de mouvements soumis aux lois des causes efficientes, soit en elle-même et au point de vue de la pensée pure, et alors elle constitue le monde des véritables substances, c'est-à-dire, des monades, où il n'y a que perceptions et appétitions, et qui est soumis aux lois des causes finales. Il y a donc bien deux règnes naturels.

Le règne moral de la grâce, c'est-à-dire, le monde moral où se montre véritablement sa bonté. Le mot *grâce* est pris ici dans un sens large. Quand les théologiens opposent la grâce à la nature, c'est de la nature des créatures raisonnables qu'ils veulent parler : ils entendent par là l'ensemble des attributs qui constituent leur essence et que Dieu ne peut leur refuser en les créant, avec toutes leurs conséquences, et désignent sous le nom de grâce les dons qu'il y surajoute gratuitement.

Dans cette harmonie des deux règnes, Leibnitz donne la place principale à celui de la Grâce; mais il n'admet pas, comme saint Thomas avant lui, et Kant après lui, que la nature raisonnable étant seule une fin en soi, le bien des êtres raisonnables soit l'unique but de Dieu. Peut-être n'a-t-il pas à un assez haut degré le sentiment de la valeur absolue de l'être moral. (Voir *Théod.* 118.)

88. — *Le globe doit être détruit et réparé.* « Alors je vis un ciel tout nouveau et une terre toute nouvelle. Car le ciel et la terre d'auparavant avaient disparu. » (*Apocal.* XXI, 1.)

ture, et que ce globe, par exemple, doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des Esprits, pour le châtiment des uns et la récompense des autres (§§ **18**, sqq. ; **110**, **244**, **245**, **340**).

89. — On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la Nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.

90. — Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment : et tout doit réussir au bien des bons; c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État,

89. — Ainsi toutes les sanctions de la loi morale ont, d'après Leibnitz, quelque chose de moral et quelque chose de physique.

Cela ne peut pas toujours arriver sur-le-champ parce qu'il faut du temps aux causes pour développer tous leurs effets; cela ne doit pas toujours arriver sur-le-champ parce que les plus belles vertus disparaîtraient avec les épreuves qui en sont la condition.

90. — *Il n'y aurait.* On ne s'explique pas ce conditionnel, à moins de sous-entendre : pour qui verrait la fin de toutes choses.

Tout doit réussir, c'est-à-dire *aboutir* au bien des bons. « Τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. » (*Saint Paul, Ép. aux Rom.*, VIII, 28.)

Voir les belles pages de la préface des *Essais de Théodicée* sur la véritable et solide piété, qui est à la fois lumière et vertu, et où les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté.

qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections, suivant la nature du *pur amour* véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive, ou antécédente ; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive : en reconnaissant que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'Univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore

Qui aiment et imitent comme il faut l'auteur de tout bien. La vertu, avait dit Platon, consiste à se rendre semblable à Dieu, autant qu'il est possible à l'homme. Mais c'est l'Évangile qui a porté cette belle doctrine à sa perfection. Voir S. Matth., V, 43-48. Elle est ici admirablement résumée. C'est en effet comme auteur de tout bien qu'il faut imiter Dieu, et on ne l'imite à ce titre qu'en faisant tout le bien que l'on peut. (Cf. *Bossuet, conn. de Dieu et de soi-même,* ch. IV, 12.)

Du pur amour véritable. Allusion à la doctrine « chimérique » des faux mystiques ou *quiétistes*, qui exigeaient, sous le nom de désintéressement, une indifférence absolue et impossible à son propre bien. — L'amour ainsi défini est désintéressé, puisqu'il ne considère et ne demande point d'autre plaisir propre que celui-là même qu'on trouve dans le bien ou plaisir de l'objet aimé.

La volonté consiste, dit Leibnitz, dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. En considérant d'abord chaque bien et chaque mal en lui-même, détaché de toute combinaison, et avant d'avoir considéré ses rapports avec les autres, la volonté de Dieu tend à tout bien et exclut tout mal; mais comme il faut souvent sacrifier un bien ou souffrir un mal pour obtenir un plus grand bien, ce n'est là qu'une volonté *antécédente et primitive*, qui n'obtient pas toujours son effet, et on l'oppose

pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seule faire notre bonheur (§ 134, *fin.; Préf.**4, *a*, *b;* § 278).**

à la volonté *conséquente* ou *finale* et *décisive*, qui décrète l'existence du meilleur, d'où beaucoup de biens sont exclus et où entre même un certain mélange de mal. Ce n'est que par l'événement que nous connaissons celle-ci, et c'est pourquoi elle est secrète. Quant à la première nous la connaissons souvent, et tant que nous ne connaissons qu'elle, nous devons *présumer* qu'elle est d'accord avec l'autre, d'où la qualification de *présomptive* que lui donne Leibnitz.

Pour nous-mêmes en particulier. Il rappelle ailleurs qu'il ne tombe pas un cheveu de notre tête sans la permission de Dieu.

En dehors de Dieu il n'y a de causes efficientes que dans l'ordre des phénomènes, c'est-à-dire dans cette suite d'apparences bien réglées et bien fondées qui constitue le monde des corps. Les véritables substances n'agissent point hors d'elles. Dès lors les causes efficientes, dans la nature, ne sont jamais que des phénomènes. Dieu, auteur de toutes choses, est cause efficiente dans un sens infiniment plus relevé.

Le but de notre volonté, cause finale de toutes ses déterminations, est le bien. Or, si les autres objets font une partie de notre contentement ou de notre bonheur, par ce qu'ils ont de perfection, la félicité de Dieu, qui est souverainement parfait, n'en fait pas une partie, mais le tout. Il en est la source, et non pas l'accessoire. Erdm., 790 a.

Aussi l'amour de Dieu, rend-il les hommes bienheureux par avance et leur donne-t-il ici-bas un avant-goût de la félicité future. (*Théod.* préface, Erdm. 469 a. Cf. *Princ. de la Nature et de la Grâce*, 17 et suiv. Erdm. 717 et 718.)





EXTRAITS DE LEIBNITZ

I

DE LA CONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ ET DES IDÉES [1]

Je me propose d'expliquer en peu de mots ce que l'on doit établir, selon moi, sur les distinctions et sur les critères de nos idées et de nos connaissances. Ainsi une connaissance est ou *obscure* ou *claire* ; une connaissance claire est, à son tour, ou *confuse* ou *distincte*; et une connaissance distincte est *inadéquate* ou *adéquate* d'une part, *symbolique* ou *intuitive*, de l'autre ; que si elle est à la fois adéquate et intuitive, elle est parfaite de tout point.

Une notion est *obscure* quand elle ne suffit pas pour faire reconnaître son objet ; comme dans le cas où j'aurais un souvenir tel quel d'une fleur ou d'un animal que j'aurais vu autrefois, mais insuffisant pour pouvoir le reconnaître s'il s'offrait à ma vue, ni le distinguer de quelque animal voisin ; elle est *claire* lorsqu'elle suffit pour me faire reconnaître son objet.

1. Erdm. 79.

Une connaissance claire est, à son tour, ou *confuse* ou *distincte*. Elle est *confuse* lorsqu'on ne peut pas énumérer séparément les caractères qui suffisent, d'ailleurs, pour distinguer son objet des autres, bien que cet objet ait en effet de tels caractères et contienne toutes les données requises pour qu'on en puisse analyser la notion. C'est ainsi que nous reconnaissons assez clairement les couleurs, les odeurs, les saveurs et les autres objets particuliers des sens, et que nous les distinguons les uns des autres, mais par le simple témoignage des sens, et non par des caractères que nous puissions énumérer ; et c'est pourquoi nous ne pouvons expliquer à un aveugle ce que c'est que le rouge, ni faire connaître aux autres les qualités de ce genre, qu'en les mettant en présence de l'objet pour le leur faire voir, flairer, goûter, ou du moins en leur rappelant quelque perception semblable qu'ils ont eue déjà : et cependant il est certain que les notions de ces qualités sont composées et peuvent s'analyser, puisqu'elles ont leurs causes. De même nous voyons des peintres et d'autres artistes juger fort bien des qualités et des défauts d'une œuvre d'art, mais ne pouvoir rendre raison de leur jugement, et dire, pour toute réponse aux questions qu'on leur fait là-dessus, qu'il manque à l'œuvre qu'ils n'approuvent pas, un *je ne sais quoi*.

Mais une notion *distincte* ressemble à celle que les éprouveurs ont de l'or à l'aide de signes distinctifs et de moyens de comparaison suffisants pour distinguer l'objet de tous les autres corps semblables. Tels sont les moyens dont nous nous servons pour les notions communes à plusieurs sens, comme celles de nombre, de grandeur, de figure, ainsi que pour plusieurs affections de l'âme, comme l'espérance, la crainte, en un mot pour tous les objets dont nous avons une *définition nominale*, qui n'est autre chose que l'énumé-

tion d'un nombre suffisant de caractères distinctifs. On a cependant une connaissance distincte d'une chose indéfinissable quand elle est *primitive*, ou qu'elle n'est la marque que d'elle-même, c'est-à-dire, quand elle est irréductible, ne se comprend que par elle-même, et ne présuppose pas d'autres éléments. Quant aux notions composées, où chacun des caractères constitutifs est quelquefois clairement connu, bien que d'une manière confuse, comme la gravité, la couleur, l'eau forte et les autres qui font partie de ceux de l'or, elles sont distinctes, sans être *adéquates*. Mais lorsque tous les éléments d'une notion distincte sont connus aussi eux-mêmes distinctement, ou que l'analyse en est poussée jusqu'aux ingrédients primitifs, la notion est *adéquate*. Je ne sais si les hommes en peuvent donner un exemple parfait; cependant la connaissance des nombres en approche beaucoup.

Mais la plupart du temps, surtout dans une longue analyse, nous n'embrassons pas à la fois toute la nature de l'objet : nous sommes alors obligés de substituer aux choses des signes dont nous nous dispensons de considérer formellement et explicitement la signification, sachant ou croyant qu'il est en notre pouvoir de le faire ; ainsi quand je pense à un chiliogone régulier, c'est-à-dire un polygone de mille côtés égaux, je ne considère pas toujours la nature du côté, de l'égalité et du nombre mille (ou du cube de dix) ; mais ces mots, dont le sens est présent à mon esprit, au moins d'une manière obscure et imparfaite, me tiennent lieu des idées que j'en ai, parce que je me rappelle que je connais la signification de ces mots, et que l'explication n'en est pas maintenant nécessaire pour juger. J'ai coutume d'appeler cette pensée *aveugle* ou encore *symbolique ;* et nous en faisons usage dans l'algèbre, dans l'arithmétique, ou, pour mieux dire, à peu près partout.

Et assurément, quand une notion est très complexe, nous ne pouvons pas concevoir à la fois toutes les notions élémentaires qui y entrent. Quand cela peut se faire, ou du moins dans la mesure où cela peut se faire, j'appelle cette connaissance *intuitive*. On ne peut avoir qu'une connaissance intuitive d'une notion distincte primitive, comme le plus souvent on n'a qu'une connaissance symbolique des notions composées...

Et c'est ainsi que nous trouvons une différence entre les *définitions nominales*, qui ne contiennent que les caractères de la chose que l'on doit distinguer des autres, et les *définitions réelles,* qui montrent évidemment que la chose est possible... On voit aussi très clairement ce que c'est qu'une idée vraie et une idée fausse l'idée est vraie quand la notion est possible; elle est fausse, quand la notion implique contradiction. Or, nous connaissons la possibilité d'une chose *a priori* ou *a posteriori : a priori,* quand nous résolvons la notion en ses éléments, ou en d'autres notions dont la possibilité est déjà connue, et que nous savons qu'elle ne renferme rien d'incompatible ; et cela arrive, par exemple, lorsque nous comprenons par quels moyens une chose peut être produite, ce qui fait que les *définitions causales* sont plus utiles que toutes les autres; *a posteriori*, quand l'expérience nous montre la chose actuellement existante, car ce qui existe actuellement est nécessairement possible. Et toutes les fois qu'on a une connaissance adéquate, on a aussi la connaissance de la possibilité *a priori;* car si l'on pousse l'analyse jusqu'à son dernier terme et qu'il n'apparaisse aucune contradiction, la notion est certainement possible. Maintenant est-il possible que les hommes exécutent jamais une analyse parfaite de notions, ou qu'ils réduisent leurs pensées aux premiers possibles, aux notions irréductibles, ou, ce qui revient au même, aux attributs absolus de

Dieu, c'est-à-dire aux causes premières et à la dernière raison des choses. c'est ce que je n'oserais décider actuellement. Nous nous contentons le plus souvent d'apprendre par l'expérience la réalité de certaines notions, qui nous servent ensuite à en composer d'autres à l'exemple de la nature.

Enfin, je pense qu'on peut comprendre par là qu'il n'est pas toujours sûr de s'en rapporter aux idées, et que beaucoup abusent de ce titre spécieux pour établir des conceptions chimériques... Et je vois qu'on n'abuse pas moins aujourd'hui de ce fameux principe : *tout ce que je conçois clairement et distinctement d'une chose est vrai,* c'est-à-dire, *en peut être affirmé.* Car souvent les hommes, jugeant avec précipitation, trouvent claires et distinctes des choses obscures et confuses. L'axiome est donc inutile à moins qu'on n'ait recours aux critères des notions claires et distinctes que nous avons indiqués, et que la vérité des idées ne soit bien établie.

Du reste, en ce qui concerne la vérité des propositions, on trouve d'utiles critères dans les règles de la logique ordinaire, dont les géomètres usent aussi, et qui consistent à ne rien admettre comme certain qui ne soit prouvé par une expérience exacte ou par une démonstration solide. Or une démonstration solide est celle qui observe la forme prescrite par la logique, sans cependant qu'il soit toujours besoin de syllogismes disposés dans l'ordre régulier de l'école; mais de manière au moins que l'argumentation conclue en vertu même de la forme, c'est-à-dire que cette argumentation conçue dans la forme régulière puisse se légitimer par quelque exemple de calcul conforme aux règles. Ainsi, on n'omettra aucune prémisse nécessaire; et toutes les prémisses antérieures devront être démontrées, ou du moins admises à titre d'hypothèses, et dans ce cas la conclusion sera hypothétique.

II

PRÉCEPTES POUR AVANCER LES SCIENCES[1]

Disons quelque chose de ce qu'on doit faire quand on a dessein de cultiver son esprit pour le rendre propre à juger solidement les sentiments des autres et à trouver promptement la vérité de soi-même, autant qu'on a besoin pour son bonheur et pour l'usage de la vie. La première chose que je recommanderais, ce serait le précepte d'Epicharme : *nervos atque artus esse sapientiœ, non temere credere,* de ne pas croire témérairement ce que le vulgaire des hommes ou des auteurs avance, mais de se demander toujours à soi-même des preuves de ce qu'on soutient. Cela se doit faire sans aucune affectation de singularité ou de nouveauté, car j'ai trouvé, après de longues recherches, qu'ordinairement les opinions les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures, pourvu qu'on les interprète équitablement. Il ne faut donc pas s'étudier à douter, mais il faut faire des recherches dans l'esprit de s'instruire et de se confirmer immuablement dans les bons sentiments; car, quand notre jugement n'est fondé que sur des apparences légères, il est toujours flottant et souvent renversé par les premières difficultés qui se présentent, ou bien, si nous nous opiniâtrons d'y demeurer, nous nous exposons à faire de grandes fautes. Cependant, je ne trouve pas qu'il faille recommander aux gens de douter de tout, car, quoique cette expression reçoive une interprétation favorable, il me semble que les hommes la prennent autrement, et qu'elle est

1. Erdm. 165.

sujette à de mauvais usages, comme l'expérience n'a que trop fait voir. De plus, il n'est point nécessaire, ni même utile, car, parce qu'il ne s'agit que de recommander aux gens de se fonder toujours en raisons, le doute n'y fait rien, car on cherche tous les jours des preuves des sentiments dont on ne doute nullement. Ce qui ne se voit pas seulement en matière de foi, lorsqu'on songe à ce que les théologiens appellent *motiva credibilitatis,* mais encore dans les matières ordinaires, comme lorsque nous cherchons en notre esprit les preuves propres à persuader aux autres ce que nous croyons nous-mêmes sans les avoir présentes. On voit même que Proclus et autres géomètres tâchent de donner des démonstrations de quelques axiomes dont personne ne douta, et qu'Euclide a cru pouvoir supposer, comme, par exemple, que deux droites ne sauraient avoir un segment commun. Et chez moi ce soin de démontrer les axiomes est un des plus importants points de l'art d'inventer. Et c'est un de mes étonnements de voir que ce philosophe célèbre de notre temps qui a tant recommandé l'art de douter[1], a si peu mis en usage ce qu'il contient de bon, dans les occasions où il aurait été le plus utile, se contentant d'alléguer l'évidence prétendue des idées, à quoi Euclide et les autres géomètres ont fort sagement fait de ne pas s'arrêter.

III

DES VÉRITÉS PRIMITIVES

Les vérités *primitives,* qu'on sait par intuition, sont de deux sortes, comme les *dérivatives.* Elles sont du

1. Descartes.

nombre des vérités *de raison*, ou des vérités *de fait*. Les vérités de raison sont nécessaires, et celles de fait sont contingentes.

Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle d'un nom général *identiques*, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou négatives. Les affirmatives sont comme les suivantes : A est A, B est B, non A est non-A, etc. Les négatives sont ou du *principe de contradiction* ou des *disparates*. Le principe de contradiction est en général : *une proposition est ou vraie ou fausse*, ce qui renferme deux énonciations vraies, l'une *que le vrai et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition*, l'autre qu'il *n'y a point de milieu entre le vrai et le faux*. Quant aux disparates, ce sont des propositions qui disent que l'objet d'une idée n'est pas l'objet d'une autre idée... Quelqu'un dira que nous nous amusons à des énonciations frivoles, et que toutes les vérités identiques ne servent de rien. Mais on fera ce jugement faute d'avoir assez médité sur ces matières[1]. Vous voyez comme il faut les employer pour les rendre utiles ; c'est en montrant à force de conséquence et de définitions, que d'autres vérités, qu'on veut établir, s'y réduisent... Elles ont encore une utilité particulière : elles font penser à propos à ce qu'on sait... Au reste, les vérités de la pure raison ne nous peuvent jamais faire aller au-delà de ce qui est dans nos idées distinctes[2]. Il y a dans les définitions une énonciation cachée, savoir que les idées (qui en font l'objet) sont possibles ; de sorte qu'on peut dire qu'une connaissance intuitive est comprise dans les définitions lorsque

1. *Nouv. essais*, IV, 2, § 1.
2. *Ibid.*, 8, § 3, 4.

leur possibilité paraît d'abord. Et de cette manière toutes les définitions *adéquates* contiennent des vérités primitives de raison et par conséquent des connaissances intuitives. Enfin, on peut dire en général que toutes les vérités primitives de raison sont immédiates d'une *immédiation d'idées* (parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat).

Pour ce qui est des vérités primitives de fait, ce sont les expériences immédiates internes d'une immédiation de sentiment. Il m'est clair immédiatement que *je pense*, et que *j'ai des pensées différentes*[1].

Il y a deux grands principes, savoir : *celui des identiques, ou de la contradiction,* qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse ; et *celui de la raison suffisante,* qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable dont celui qui aurait toute la connaissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourrait voir la raison. L'un et l'autre principe doivent avoir lieu, non seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire, en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition *du vrai et du faux.* Cependant, lorsqu'en faisant l'analyse de la vérité proposée on la voit dépendre des vérités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lorsque, poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne saurait jamais parvenir à de tels éléments de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalante, qui incline sans nécessiter[2].

1. *Ibid.*, 2, § 1.
2. *Rem. sur le livre de M. King*, 14. Erdm. 641 b.

Les *vérités absolument premières* sont, parmi les vérités de raison, les identiques ; et parmi les vérités de fait, celle-ci, par laquelle toutes les expériences pourraient être démontrées *a priori*, à savoir que *tout possible tend à exister par une exigence naturelle,* et par conséquent, existerait, s'il n'en était empèché par un autre qui tend à exister comme lui, et qui est incompatible avec lui. Sans cette exigence naturelle, rien n'existerait.

Les *vérités premières par rapport à nous* sont les expériences. Toute vérité qui n'est pas absolument première, peut se démontrer par quelque vérité absolument première. Toute vérité, ou peut se démontrer par les vérités absolument premières (dont on peut démontrer qu'elles sont indémontrables), ou est elle-même absolument première. Et c'est en ce sens qu'on a coutume de dire que rien ne doit être affirmé sans raison, bien plus, que rien n'arrive sans raison [1].

IV

CERTITUDE DE L'EXISTENCE DES OBJETS SENSIBLES

On a raison de dire qu'il y a de la différence pour l'ordinaire, entre les sentiments (perception des sens) et les imaginations ; mais les sceptiques diront que le plus et le moins ne varient point l'espèce. D'ailleurs, quoique les sentiments aient coutume d'être plus vifs que les imaginations, l'on sait pourtant qu'il y a des cas où des personnes imaginatives sont frappées par leurs imaginations autant ou peut-être plus qu'une autre ne l'est par la vérité des choses ; de sorte que je

1. *De veritatibus primis.* Erdm. 99. Cf. *de rerum originatione radicali.*

crois que le vrai *criterium* en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps, et dans l'expérience de différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article. Et la liaison des phénomènes, qui garantit les *vérités de faits* à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des *vérités de raison,* comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie. Cependant, il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du suprême degré. Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait par le hasard, en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie. Au reste, il est vrai aussi que, pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songes ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes, lorsqu'elles sont prises selon les vérités de raison [1].

V

DU RAISONNEMENT EN FORME ET DE L'ANCIENNE LOGIQUE

Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain. C'est une espèce de *mathématique universelle,* dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un *art*

1. *Nouv. ess.* IV, 3, § 14.

d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis. Or, il faut savoir que par les *arguments en forme,* je n'entends pas seulement cette manière scolastique d'argumenter dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article: de sorte qu'un *sorite,* un autre tissu de syllogisme qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'algèbre, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des arguments en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent; car, quand il fait des enthymèmes en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer, est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée; ce qui donne un grand abrégé, sans rien déroger à la force. Ces inversions, compositions et divisions des raisons, dont il se sert, ne sont que des espèces de formes d'argumenter, particulières et propres aux mathématiciens et à la matière qu'ils traitent, et ils démontrent ces formes avec l'aide des formes universelles de la logique... Les lois de la logique ne sont autres que celles du bon sens, mises en ordre et par écrit, et qui n'en diffèrent pas davantage que la coutume d'une province diffère de ce qu'elle avait été, quand de non écrite qu'elle était elle est devenue écrite; si ce n'est qu'étant mise par écrit et se pouvant mieux envisager tout d'un coup, elle fournit plus de lumière pour pouvoir être poussée et appliquée... De dire que l'esprit voit toujours facilement les conséquences, c'est ce qui ne se trouvera pas, car on en voit quelquefois où l'on a lieu de douter d'abord,

tant qu'on n'en voit pas la démonstration... J'ai moi-même expérimenté quelquefois, en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme pour débrouiller un chaos de raisonnements[1].

VI

LA RAISON ET LA FOI

Je vous applaudis fort lorsque vous voulez que la foi soit fondée en raison : sans cela, pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Brahmines?... Aussi, les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons et des preuves, quand il s'agit de croire; chose impossible, en effet, à moins que croire ne signifie réciter ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine, comme font bien des gens. C'est pourquoi, quelques philosophes aristotéliciens des XVe et XVIe siècles, ayant voulu soutenir deux vérités opposées, l'une philosophique et l'autre théologique, le dernier concile de Latran, sous Léon X, eut raison de s'y opposer... Il est vrai que dans notre temps, une personne de la plus grande élévation[2], disait qu'en matière de foi il fallait se crever les yeux pour voir clair; et Tertullien dit quelque part : ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux qui s'expliquent de cette manière est bonne,

1. *Nouv. ess.*, IV, 17, § 4.
2. La reine Christine. Cf. *Théod.*, *disc. de la conform.*, etc., 38.

toujours les expressions sont outrées et peuvent faire du tort. Saint Paul parle plus juste, lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes; c'est parce que les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur parait une absurdité. Mais ce jugement est fort téméraire, car il y a même une infinité de choses naturelles qui nous passeraient pour absurdes, si on nous les racontait, comme la glace, qu'on disait couvrir nos rivières, le parut au roi de Siam. Mais l'ordre de la nature même, n'étant d'aucune nécessité métaphysique, n'est fondé que dans le bon plaisir de Dieu, de sorte qu'il s'en peut éloigner par des raisons supérieures de la grâce, quoiqu'il n'y faille point aller que sur de bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même, où l'on doit déférer absolument lorsqu'il est dûment vérifié [1].

Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchainement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi.

Il ne se peut faire qu'il y ait une objection invincible contre la vérité. Car, si c'est une démonstration fondée sur des principes ou des faits incontestables, formée par un enchainement des vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourraient être vraies en même temps. Que si l'objection n'est point démonstrative, elle ne peut

1. *Nouv. ess.*, IV, 17, § 23.

rmer qu'un argument vraisemblable, qui n'a point force contre la foi, puisque l'on convient que les ystères de la religion sont contraires aux apparences[1].

On convient généralement que la doctrine chréienne ne doit renfermer aucun point qui soit *contraire la raison*, c'est-à-dire absurde. Mais qu'elle ne puisse n contenir aucun qui soit *au-dessus de la raison*, je e vois pas avec quelle probabilité on peut le dire, uisque la nature divine elle-même, qui est infinie, st nécessairement incompréhensible, et qu'il y a même dans toutes les substances quelque chose d'infini, ce qui est au fond la raison pour laquelle nous ne pouvons parfaitement comprendre que les seules notions incomplètes telles que sont les notions des nombres, des figures et des autres modes de ce genre, fruit des abstractions de l'esprit humain. J'avoue que nous avons quelque idée de l'infini absolu ou considéré en lui-même ; mais notre intelligence bornée ne nous permet pas la connaissance distincte d'une infinité de rapports, sans laquelle pourtant nous ne pouvons le plus souvent rien comprendre parfaitement, surtout dans les choses divines.

Nous ne sommes pas situés dans le véritable centre du monde, qui est le seul point de vue convenable pour en découvrir et en admirer toute la magnifique harmonie. Ainsi le roi Alphonse, célèbre par son goût pour l'astronomie, croyait follement que si Dieu l'avait appelé à son conseil lorsqu'il créa l'univers, il lui aurait donné l'idée d'un meilleur système. Cependant, aujourd'hui que nous savons que le soleil est le véritable centre de notre système, nous reconnaissons évidemment, en nous y transportant en esprit, qu'il n'y a rien à réformer ni à désirer dans le plan de l'univers.

1. *Théod.*, *disc. de la conform.*, etc., 3.

Si l'on entend par *mystère* ce qui surpasse notre raison actuelle, il y a dans la physique un nombre innombrable de mystères. On me demande, je suppose, si la connaissance des particules élémentaires de l'eau est au-dessus de notre raison; je réponds qu'elle est au-dessus de notre raison présente; car je ne sache pas que personne ait donné jusqu'ici une explication de leur contexture qui satisfasse aux phénomènes, quoique je ne désespère pas qu'on la donne dans la suite. Eh! combien d'autres phénomènes qui surpassent l'intelligence et de la génération présente et des générations futures, c'est-à-dire qui sont au-dessus de la raison humaine; non seulement telle qu'elle est aujourd'hui, mais encore telle qu'elle sera dans tout le cours de cette vie mortelle ; quoiqu'il puisse très bien arriver que les mêmes phénomènes n'offrent rien d'incompréhensible à d'autres créatures d'un ordre supérieur au nôtre, et que même ils deviennent un jour très intelligibles pour nous, lorsque nous serons élevés à un état plus parfait!

Mais si quelqu'un appelle mystère ce qui est *au-dessus de toute raison créée*, j'ose dire que dans ce sens il est vrai qu'aucun phénomène *naturel* n'est au-dessus de la raison. Rien n'empêche que Dieu ne nous révèle des dogmes que nous ne puissions jamais *comprendre*, quoique nous les connaissions en quelque sorte et que nous puissions même les défendre contre le reproche de contradiction.

VII

ÉCLECTISME DE LEIBNITZ

Gardons-nous de nous montrer plus désireux de détruire que d'édifier, et, au milieu des vicissitudes per-

pétuelles de la doctrine, ne nous laissons pas ballotter incertains au souffle d'esprits audacieux. Que le genre humain, bien plutôt, réprimant la fureur des sectes qu'engendre la stérile ambition d'innover, s'arrête à des dogmes définis. Ce point de départ assuré, on verra des progrès s'accomplir en philosophie non moins qu'en mathémathiques. Les écrits des hommes illustres, parmi les anciens aussi bien que parmi les modernes, offrent en effet nombre de vérités excellentes, qu'il conviendrait de recueillir afin que le public en profitât. Certes, mes découvertes ont été assez heureuses pour que je pusse, suivant le conseil de mes amis, m'appliquer uniquement à mes propres pensées. Et pourtant, je ne sais comment il arrive que d'ordinaire les pensées d'autrui ne me déplaisent pas et que je les apprécie toutes, quoique dans une mesure différente. Peut-être cela tient-il à ce qu'à remuer beaucoup de problèmes, j'ai appris à ne rien mépriser[1].

Après avoir tout pesé, je trouve que la philosophie des anciens est solide, et qu'il faut se servir de celle des modernes pour l'enrichir et non pour la détruire[2].

Il faut rendre cette justice aux scolastiques plus profonds, de reconnaître qu'il y a quelquefois chez eux des discussions considérables, comme sur le *continuum*, sur l'infini, sur la contingence, sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vide des formes, sur l'âme et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec les créatures, etc., et même en morale sur la nature de la volonté et sur les principes de la justice; en un mot il faut avouer qu'il y a de l'or dans ces scories.

J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans

1. Ed. Dutens, III, 316.
2. *Lettre au P. Bouvet*, Erdm., 146.

une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient [1].

Lorsqu'on entre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyait dans la plupart des sectes de philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles des sceptiques; la réduction de tout aux harmonies ou nombres, idées et perceptions des pythagoristes et platoniciens; et l'Un et même Un-tout de Parménide et de Platon, sans mélange de spinosisme; la connexion stoïcienne, compatible avec la spontanéité des âmes; la philosophie vitale des Cabalistes et des Hermétiques, qui mettent du sentiment partout; les formes et les entéléchies d'Aristote et des scolastiques; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes particuliers selon Démocrite et les modernes, etc., se trouvent réunis comme dans un centre de perspective d'où l'objet, embrouillé en regardant de tout autre endroit, fait voir la régularité et la convenance de ses parties: on a manqué par un esprit de secte, en se bornant, par la réjection des autres [2].

Bien souvent, je trouve qu'on a raison de tous côtés quand on s'entend, et je n'aime pas tant à réfuter et à détruire, qu'à découvrir quelque chose et à bâtir sur les fondements déjà posés.

Après avoir assez médité sur l'ancien et sur le nouveau, j'ai trouvé que la plupart des doctrines reçues peuvent souffrir un bon sens. De sorte que je voudrais que les hommes d'esprit cherchassent à satisfaire leur ambition, en s'occupant plutôt à bâtir et à avancer qu'à reculer et à détruire; et je souhaiterais qu'on ressemblât plutôt aux Romains qui faisaient de beaux

1. *Id. à M. de Montmort*, Erdm., 702 a; — *Nouv. essais*, IV, 8, § 5.
2. *Lettre à Basnage*, Erdm., 153 b.

ouvrages publics, qu'à ce roi vandale à qui sa mère recommanda que, ne pouvant espérer la gloire d'égaler ces grands bâtiments, il cherchât à les détruire [1].

J'aime à voir fructifier aussi dans les jardins des autres les semences que j'y ai moi-même deposées.

Il serait à souhaiter que des hommes d'ailleurs illustres, quittant le vain espoir de s'emparer de la tyrannie dans l'empire de la philosophie, renonçassent aussi à l'ambition de former une secte. Car de là naissent les passions insensées des partis, de là des guerres littéraires stériles, qui compromettent la science et où se perd un temps précieux. Que n'imite-t-on les géomètres! On ne distingue point parmi eux des euclidistes, des archimédistes, des apolloniens. Une même secte les réunit tous; car ils s'attachent tous à la vérité, d'où qu'elle vienne.

Je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé [2].

Nous devons penser que d'autres, aussi persuadés que nous-mêmes, ont autant de droit de maintenir leurs sentiments, et même de les répandre, s'ils les croient importants. On doit excepter les opinions qui enseignent les crimes, qu'on ne doit point souffrir et qu'on a droit d'étouffer par les voies de la rigueur, quand il serait vrai même que celui qui les soutient ne peut point en faire, comme on a le droit de détruire une bête venimeuse, tout innocente qu'elle est. Mais je parle d'étouffer la secte et non les hommes, puisqu'on peut les empêcher de nuire et de dogmatiser [3].

1. *Nouv. essais*, I, 2, § 21.
2. *Réplique à M. Bayle*, Erdm. 189 a.
3. *Nouv. essais*, IV, 16, § 4.

La vérité est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très souvent fardée et très souvent aussi enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer cette trace de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet *perennis quædam philosophia* [1].

VIII

DE LA RECHERCHE DES CAUSES FINALES EN PHYSIQUE.

La véritable physique doit être puisée effectivement de la source des perfections divines. C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences, que son essence et sa volonté sont les principes des êtres. Les philosophes les plus raisonnables en demeurent d'accord, mais il y en a bien peu qui s'en puissent servir pour découvrir des vérités de conséquence... C'est sanctifier la philosophie, que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout *déduire* en physique [2]. C'est ce que Socrate, dans le *Phédon* de

1. *Lettre à M. de Montmort*, Erdm. 704 a.

2. Sans préjudice de l'explication mécanique tirée des lois du mouvement, la seule que Leibnitz admette pour le détail des phénomènes de la nature, c'est-à-dire dans la *science positive*, pour parler la langue *en usage* aujourd'hui.

Platon, a déjà admirablement bien remarqué, en raisonnant contre Anaxagore et autres philosophes trop matériels, lesquels, après avoir reconnu d'abord un principe intelligent au-dessus de la matière, ne l'emploient point, quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et, au lieu de faire voir que cette intelligence fait tout pour le mieux, et que c'est là la raison des choses, qu'elle a trouvé bon de produire conformément à ses fins; tâchent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instruments avec la vraie cause. C'est, dit Socrate, comme si, pour rendre raison de ce que je suis assis dans la prison attendant la coupe fatale, et que je ne suis pas en chemin pour aller chez les Béotiens ou autres peuples, où l'on sait que j'aurais pu me sauver, on disait que c'est parce que j'ai des os, des tendons et des muscles, qui se peuvent plier comme il faut pour être assis. Ma foi, dit-il, ces os et ces muscles ne seraient pas ici, et vous ne me verriez pas en cette posture, si mon esprit n'avait jugé qu'il est plus digne de Socrate de subir ce que les lois de la patrie ordonnent. Cet endroit de Platon mérite d'être lu tout entier, car il y a des réflexions très belles et très solides. Cependant, j'accorde que les effets particuliers de la nature se peuvent et se doivent expliquer mécaniquement, sans oublier pourtant leurs fins et usages admirables que la Providence a su ménager; mais les principes généraux de la physique et de la mécanique même dépendent de la conduite d'une intelligence souveraine, et ne sauraient être expliqués sans la faire entrer en considération. C'est ainsi qu'il faut réconcilier la piété avec la raison, et qu'on pourra satisfaire aux gens de bien, qui appréhendent les suites d'une philosophie mécanique, ou corpusculaire, comme si elle pouvait éloigner de Dieu et des substances immaté-

rielles, au lieu qu'avec les corrections requises, et tout bien entendu, elle nous y doit mener[1].

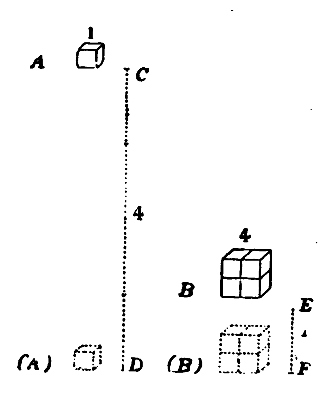
IX

LOI DE LA CONSERVATION DE LA FORCE.

Communément nos nouveaux philosophes[2] se servent de cette règle fameuse que Dieu conserve toujours la même quantité de mouvement dans le monde. En effet, elle est fort plausible, et du temps passé je la tenais pour indubitable. Mais depuis j'ai reconnu en quoi consiste la faute. C'est que M. Descartes et bien d'autres habiles mathématiciens ont cru que la *quantité de mouvement,* c'est-à-dire la vitesse multipliée par la grandeur du mobile[3], convient entièrement avec la *force mouvante* ou, pour parler géométriquement, que les forces sont en raison composée des vitesses et des corps. Or, il est raisonnable que la même force se conserve toujours dans l'univers. Aussi quand on prend garde aux phénomènes, on voit bien que le mouvement perpétuel mécanique n'a point de lieu, parce qu'ainsi la force d'une machine, qui est toujours un peu diminuée par la friction et doit finir bientôt, se réparerait, et par conséquent, s'augmenterait d'elle-même, sans quelque impulsion nouvelle de dehors; et on remarque aussi que la force d'un corps n'est pas diminuée qu'à mesure qu'il en donne à quelques corps contigus ou à ses propres parties en tant qu'elles ont

1. *Extr. d'une lettre à M. Bayle sur un principe général,* Erdm. 106 a.
2. Descartes et les cartésiens.
3. Ou le produit de la masse par la vitesse, *mv.*

un mouvement à part. Ainsi, ils ont cru que ce qui se peut dire de la force se pourrait dire aussi de la quantité de mouvement. Mais, pour en montrer la différence, je suppose qu'un corps tombant d'une certaine hauteur acquiert la force d'y remonter, si sa direction le porte ainsi, à moins qu'il ne se trouve quelque empêchement : par exemple un pendule remonterait parfaitement à la hauteur dont il est descendu, si la résistance de l'air et quelques autres petits obstacles ne diminuaient un peu sa force acquise. Je suppose aussi qu'il faut autant de force pour élever un corps A d'une livre à la hauteur CD de quatre toises, que pour élever un corps B de quatre livres à la hauteur EF d'une toise. Tout cela est accordé par nos nouveaux philosophes. Il est donc manifeste que le corps A, étant tombé de la hauteur CD, a acquis précisément autant de force que le corps B, tombé de la hauteur EF; car le corps B, étant parvenu en F et y ayant la force de remonter jusqu'à E (par la première supposition), a par conséquent la force de porter un corps de quatre livres (c'est-à-dire son propre corps) à la hauteur EF d'une toise, et de même le corps A, étant parvenu en D et y ayant la force de remonter jusqu'à C, a la force de porter un corps d'une livre (c'est-à-dire son propre corps) à la hauteur CD de quatre toises. Donc (par la seconde supposition), la force de ces deux corps



est égale. Voyons maintenant si la quantité de mouvement est aussi la même de part et d'autre. Mais c'est là où on sera surpris de trouver une différence grandissime. Car il a été démontré par Galilée que la vitesse acquise par la chute CD est double de la vitesse acquise par la chute EF, quoique la hauteur soit quadruple. Multiplions donc le corps A, qui est comme 1, par sa vitesse, qui est comme 2, le produit ou la quantité de mouvement sera comme 2, et, de l'autre part, multiplions le corps B, qui est comme 4, par sa vitesse, qui est comme 1, le produit ou la quantité de mouvement sera comme 4; donc la quantité de mouvement du corps A au point D est la moitié de la quantité de mouvement du corps B au point F, et cependant leurs forces sont égales; donc, il y a bien de la différence entre la quantité de mouvement et la force, ce qu'il fallait montrer[1].

Ce n'est pas la quantité du mouvement, mais celle de la force, qui se conserve; à peu près comme, lorsque deux globes se mettent en un, ou *vice versa,* on ne conserve pas la somme des surfaces, mais celle des solidités, quoique les solidités ne soient jamais sans des surfaces convenables[2]. Mais voici maintenant de quoi achever le dénouement de la difficulté. C'est que j'ai trouvé une nouvelle ouverture, qui m'a fait apprendre qu'il se conserve non seulement la force, mais encore la même quantité de l'action motrice, qui est différente de celle du mouvement, comme vous allez voir par un raisonnement dont je fus surpris moi-même, voyant

---

1. *Disc. de métaphysique,* XVII.

2. Leibnitz veut faire entendre par là comment la force qui se conserve, est toujours accompagnée d'une action et même d'un mouvement local qui y puisse répondre, quoiqu'elle diffère et du mouvement local et de l'action ellemême.

qu'on n'avait point fait une remarque si aisée sur une matière si rebattue. Voici mon argument. Dans les mouvements uniformes d'un même corps : 1° l'action de parcourir 2 lieues en 2 heures est *double* de l'action de parcourir 1 lieue en 1 heure, car la première action contient la seconde précisément deux fois ; 2° l'action de parcourir 1 lieue en 1 heure est double de l'action de parcourir 1 lieue en 2 heures, ou bien les actions qui font un même effet sont comme leurs vitesses ; donc, 3° l'action de parcourir 2 lieues en 2 heures est quadruple de l'action de parcourir 1 lieue en 2 heures[1]. Cette démonstration fait voir qu'un mobile recevant une *vitesse double ou triple*, afin de pouvoir faire un double ou triple effet dans un même temps, reçoit une *action quadruple ou noncuple*. Ainsi *les actions sont comme les carrés des vitesses*. Or, il se trouve le plus heureusement du monde que cela s'accorde avec mon estime de la *force*, tirée soit des expériences, soit du fondement de l'évitation du mouvement perpétuel mécanique. Car selon mon estime, les forces sont comme les hauteurs dont les corps pesants pouvaient descendre pour acquérir ces vitesses[2]. Et comme il se conserve toujours la force pour remonter en somme à la même hauteur, ou pour faire quelque autre effet, il s'ensuit qu'il se conserve aussi la même quantité de l'action motrice dans le monde ; c'est-à-dire, pour le bien prendre, que *dans une heure*, il y a autant d'action motrice dans l'univers qu'il y en a en quelque autre heure que ce soit. Mais *dans le moment même*, c'est la même quantité de la force qui se conserve. Et en effet, l'action

1. Sur cette question, voir *Corresp. de Leibnitz avec de Volder*, éd. Gerhardt, t. II.

2. La quantité de force est donc mv^2.

n'est autre chose que l'exercice de la force, et revient au produit de la force par le temps [1].

Il y a une autre loi de la nature, que j'ai découverte et démontrée, et que M. Descartes ne savait pas, c'est qu'il se conserve non seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore *la même quantité de direction vers quelque côté qu'on la prenne dans le monde*[2]. Car je trouve que si on menait quelque ligne droite que ce soit, par exemple d'Orient en Occident, par un point donné, et si on calculait toutes les directions de tous les corps du monde autant qu'ils avancent ou reculent dans les lignes parallèles à cette ligne, la différence entre les sommes des quantités de toutes les directions orientales et de toutes les directions occidentales[3] se trouverait toujours la même, tant entre certains corps particuliers, si on suppose qu'ils ont seuls commerce entre eux maintenant, qu'à l'égard de tout l'univers, où la différence est toujours nulle, tout étant parfaitement balancé et les directions orientales et occidentales étant parfaitement égales; et si Dieu fait quelque chose contre cette règle, c'est un miracle [4].

X

DE L'ÉTENDUE, DE L'ESPACE ET DU CONTINU.

C'est une des principales erreurs des Cartésiens d'avoir conçu l'étendue comme quelque chose de primi-

1. *Lettre à M. Bayle*, 1702. Erdm. 191.
2. *Eclaircissements*, etc. Erdm. 133 a.
3. Par conséquent, la quantité de progrès du même côté.
4. *Lettre à Arnauld*, 1687.

tif et d'absolu, et d'en avoir fait une substance. On ne trouvera jamais l'étendue sans une pluralité de choses dont la coexistence soit continue[1]. L'*étendue* est un attribut, l'*étendu* ou la matière n'est pas une substance, mais une pluralité de substances. Du reste entre la durée, le temps, la chose qui dure, d'une part, et, de l'autre, l'étendue, le lieu, et la chose située dans le lieu, il y a correspondance et analogie. La notion de l'étendue se ramène à la *pluralité*, qui lui est commune avec le nombre, à la *continuité*, qui lui est commune avec le temps, et à la *coexistence*, qui lui est commune même avec les choses inétendues[2]. La seule étendue ne suffit pas plus pour faire un étendu, que le nombre pour faire des choses nombrées[3]. Les corps sont toujours divisibles, ou plutôt, actuellement divisés, mais non leurs éléments constitutifs (les substances réelles ou monades)... De cela seul que le corps mathématique ne peut être résolu en éléments primitifs et indivisibles, il s'ensuit qu'il n'est point quelque chose de réel, mais de mental, qui représente une possibilité de parties, et non quelque chose d'actuel. En effet la ligne mathématique est comparable à l'unité arithmétique, et des deux côtés, les parties ne sont que possibles, et le nombre en est indéfini ; et la ligne n'est pas plus un agrégé des lignes qu'on y peut distinguer par la division, que l'unité un agrégé des fractions en lesquelles on peut la diviser... A parler exactement, la matière ne se compose pas d'unités constitutives, mais elle en résulte, puisque la matière ou la masse étendue n'est qu'un phénomène qui a son fondement dans la réalité,

1. *Corresp. de Leibnitz et de Volder*, Erhard, t. II, p. 234.
2. *Ibid.* p. 183.
3. *Ibid.* p. 241.

comme l'arc-en-ciel, et qu'il n'y a de réalité que celle des unités (ou monades). Les phénomènes peuvent donc toujours se diviser en phénomènes plus petits, qui pourraient apparaître à d'autres animaux d'une organisation plus subtile, et on ne parviendra jamais aux phénomènes les plus petits. Quant aux unités substantielles, elles ne sont point les parties, mais les fondements des phénomènes... Si sous le nom de corps mathématique on entend l'*espace*, il est comparable au *temps*: si l'on entend l'*étendue*, il est comparable à la durée. Car l'espace n'est autre chose que l'ordre de coexistence des possibles, comme le temps est l'ordre de succession des possibles. Et le corps physique est à l'espace comme l'état ou la série des choses est au temps. Et le corps (physique) et la série des choses ajoutent à l'espace et au temps le mouvement, ou l'action et la passion, avec son principe. Car, comme je l'ai souvent répété, l'étendue est l'abstrait de l'étendu et ne peut pas plus être regardée comme une substance que le nombre ou la multiplicité ; et elle n'exprime pas autre chose qu'une diffusion ou répétition, non successive (comme la durée), mais simultanée d'une certaine nature, ou, ce qui revient au même, une multitude de choses de même nature, avec un certain ordre de coexistence entre elles... La nature que l'on suppose être répandue, répétée, continuée, est ce qui constitue le corps physique, et elle ne peut consister qu'en un principe d'action et de passion [1].

Les géomètres montrent que l'étendue n'est pas composée de points, les métaphysiciens, au contraire, que la matière résulte d'unités ou de substances simples. En réalité, la matière n'est pas un continu, mais un

1. *Ibid*. p. 268, 269.

discontinu actuellement divisé à l'infini, quoique aucune partie assignable de l'espace ne soit vide de matière. Mais l'espace, comme le temps, n'est pas quelque chose de substantiel. C'est quelque chose d'idéal, et ne consiste que dans l'ordre de coexistence des possibles. Il n'y a donc en lui d'autres divisions que celles qu'y fait la pensée, et la partie y est postérieure au tout. Au contraire, dans la réalité, les unités sont antérieures à la multitude, qui n'existe que par elles[1].

Dans l'ordre de la réalité il n'existe de quantité que la discontinue, c'est-à-dire une multitude de monades ou de substances simples, plus grande que tout nombre assignable, répondant aux phénomènes dans un agrégé sensible quelconque. Mais la quantité continue est quelque chose d'idéal, qui se rapporte au possible, et au réel, en tant que possible. Car le continu enveloppe des parties en nombre indéterminé, tandis que dans le réel, il n'y a rien d'indéfini, la division y étant actuelle, partout où elle est possible. Le réel se compose comme le nombre d'unités, l'idéal comme le nombre de fractions; les parties existent actuellement dans le tout réel, non dans l'idéal. C'est parce que l'on confond les choses idéales avec les substances réelles, que l'on se perd dans le labyrinthe du continu[2].

S'il n'y avait rien de substantiel excepté les monades[3], ou si les composés étaient de purs phénomènes, l'étendue elle-même ne serait qu'un phénomène résultant de la coordination d'apparences simultanées, et par là-même, cesseraient toutes les controverses sur la composition du continu... Les relations qui unis-

1. *Ibid.* p. 278.
2. *Ibid.* p. 282. C. *Lettre II à M. de Montmort.* Erdm. 703 a.
3. C'est son sentiment que Leibnitz exprime ici sous forme conditionnelle.

sent deux monades ne sont point dans l'une des deux seulement, mais à la fois dans l'une et dans l'autre ; ou plutôt, elles ne sont ni dans l'une ni dans l'autre, mais seulement dans la pensée [1].

XI

DE LA NOTION DE SUBSTANCE

La notion de substance est si féconde qu'elle renferme les vérités premières, même celles qui concernent Dieu, les esprits et la nature des corps... L'idée de la puissance, appelée par les Allemands *kraft*, et par les Français *force*..., jette un grand jour sur la vraie notion qu'on doit avoir de la substance. En effet, la force active diffère de la puissance nue familière à l'école, en ce que la puissance active ou faculté des scolastiques n'est autre chose que la possibilité prochaine d'agir qui a encore besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation, et comme d'une impulsion étrangère. Mais la force active comprend une sorte d'acte..., qui tient le milieu entre la faculté d'agir et l'action elle-même, enveloppe l'effort, et entre en opération par elle-même, sans avoir besoin d'autre secours que la suppression de l'obstacle. C'est ce que peut rendre très sensible l'exemple d'un corps grave tendant la corde qui le soutient, ou d'un arc bandé. Car, bien que la gravité ou la force élastique puissent et doivent s'expliquer mécaniquement par le mouvement de l'éther, la raison dernière du mouvement de la matière est la force qui lui a

1. *Lettre* XXX *à des Bosses*, Erdm. 741 a.

été imprimée dans la création. On verra aussi par nos méditations qu'une substance créée reçoit d'une autre substance créée non la force même d'agir, mais seulement les limites et la détermination d'une vertu agissante ou d'une tendance déjà préexistante à l'action [1].

Un carreau de marbre n'est peut-être que comme un tas de pierres, et ainsi ne saurait passer pour une seule substance, mais pour un assemblage de plusieurs. Car supposons qu'il y ait deux pierres, par exemple le diamant du Grand-Duc et celui du Grand-Mogol : on ne dira pas qu'ils composent une substance... Qu'on les approche davantage, qu'on les fasse toucher, ils n'en seront pas plus substantiellement unis ; et quand, après l'attouchement, on y joindrait quelque autre corps propre à empêcher la séparation, tout cela n'en fera que ce qu'on appelle un *unum per accidens*. Je tiens donc qu'un carreau de marbre n'est pas une substance accomplie, non plus que le serait l'eau d'un étang avec tous les poissons y compris, quand même toute l'eau avec tous ces poissons se trouverait glacée... Il y a autant de différence entre une substance et un tel être qu'entre un homme et une communauté, comme peuple, armée, société ou collège... L'unité substantielle demande un être accompli indivisible, et naturellement indestructible, puisque sa notion enveloppe tout ce qui lui doit arriver, ce qu'on ne saurait trouver ni dans la figure, ni dans le mouvement, qui enveloppent même tous deux quelque chose d'imaginaire, mais bien dans une âme ou forme substantielle, à l'exemple de ce qu'on appelle moi [2].

---

1. *De primæ philosophiæ emendatione*. Erdm. 122 a.
2. *Lettre à Arnauld*, 8 déc. 1686.

XII

DE LA PARFAITE SPONTANÉITÉ INHÉRENTE A LA NATURE DE LA SUBSTANCE

... Puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il serait nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. Il est bien vrai, que lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue plus à aucun autre, on l'appelle substance individuelle; mais cela n'est pas assez, et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considérer ce que c'est que d'être attribué véritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse*, en disant que le prédicat *est dans* le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un être dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. Ainsi la qualité de Roi qui appartient à Alexandre le Grand,

faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce prince comprend ; au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceïté d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus ; jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience), s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Ainsi quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoi qu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes »[1].

Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion, on y peut voir tout ce qui se peut véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on en peut déduire. Mais il semble que par là, la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lien, et qu'une fatalité absolue règnera sur toutes vos actions... A quoi je réponds qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire... Toutes les propositions contingentes ont des raisons pour être plutôt ainsi qu'autrement ; elles ont des preuves *a priori* de leur vérité qui les rendent certaines ; mais elles n'ont pas de *démonstration de nécessité*, puisque ces raisons

1. *Discours de métaph.*, VIII.

ne sont fondées que sur le principe de la contingence ou de l'existence des choses, c'est-à-dire, sur ce qui est ou qui paraît le meilleur parmi plusieurs choses également possibles, au lieu que les vérités nécessaires sont fondées sur le principe de contradiction... Quoique Dieu choisisse toujours le meilleur assurément, cela n'empêche pas que ce qui est moins parfait ne soit et demeure possible en lui-même, car ce n'est pas son impossibilité, mais son imperfection qui le fait rejeter [1].

XIII

SYSTÈME NOUVEAU DE LA NATURE ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES [2]

. . . .

2. — Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la philosophie dès ma jeunesse, car il me paraissait toujours qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. J'avais pénétré bien avant dans le pays des scolastiques, lorsque les mathématiques et les auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'emploient que des formes ou des facultés dont on n'apprend rien. Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience

1. *Discours de métaph.*, XIII.
2. Erdm. 124.

faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de la *force*, qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. Il me paraissait aussi que l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bêtes en pures machines, quoiqu'elle semble possible, est hors d'apparence et même contre l'ordre des choses.

3. — Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais, en étant revenu après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des *unités véritables*, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé; donc, pour trouver ces *unités réelles*, je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les *formes substantielles*, si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela suit quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais, comme l'âme ne doit pas être employée pour rendre raison du détail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne fallait pas employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoi-

qu'elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux. Aristote les appelle *entéléchies premières*. Je les appelle peut-être plus intelligiblement *forces primitives,* qui ne contiennent pas seulement l'*acte* ou le complément de la possibilité, mais encore une *activité* originale.

4. — Je voyais que ces forces et ces âmes devaient être indivisibles aussi bien que notre esprit. Il s'ensuit qu'elles ne sauraient commencer que par création, ni finir que par annihilation... Il faut (donc qu'elles) aient été créées avec le monde et qu'elles subsistent toujours.

6. — Cette durée qu'il faut leur attribuer pourrait faire douter si elles ne vont pas de corps en corps, ce qui serait la *métempsycose*, à peu près comme quelques philosophes ont cru la transmission du mouvement et celle des espèces; mais cette imagination est bien éloignée de la nature des choses. Il n'y a point de tel passage; et c'est ici où les transformations de MM. Swammerdam, Malpighi et Leuwenhoek, qui sont des plus excellents observateurs de notre temps, sont venues à mon secours et m'ont fait admettre plus aisément que l'animal et toute autre substance organisée ne commence point lorsque nous le croyons, et que sa génération apparente n'est qu'un développement et une espèce d'augmentation. Aussi ai-je remarqué que l'auteur de la Recherche de la vérité, M. Régis, M. Hartsoeker et d'autres habiles hommes n'ont pas été fort éloignés de ce sentiment.

7. — Mais il restait encore la plus grande question: de ce que ces âmes ou ces formes deviennent par la mort de l'animal ou par la destruction de l'individu, de la substance organisée; et c'est ce qui embarrasse le plus, d'autant qu'il paraît peu raisonnable que les âmes restent inutilement dans un chaos de matière confuse. Cela m'a fait juger enfin qu'il n'y avait qu'un



seul parti raisonnable à prendre, et c'est celui de la conservation non seulement de l'âme, mais encore de l'animal même et de sa machine organique; quoique la destruction des parties grossières l'ait réduit à une petitesse qui n'échappe pas moins à nos sens que celle où il était avant que de naître. Aussi n'y a-t-il personne qui puisse bien marquer le véritable temps de la mort, laquelle peut passer longtemps pour une simple suspension des actions notables, et dans le fond n'est jamais autre chose dans les simples animaux; témoin les *ressuscitations* des mouches noyées et puis ensevelies sous de la craie pulvérisée, et plusieurs exemples semblables qui font assez connaître qu'il y aurait bien d'autres ressuscitations, et de bien plus loin, si les hommes étaient en état de remettre la machine. Et il y a de l'apparence que c'est de quelque chose d'approchant que le grand Démocrite a parlé, tout atomiste qu'il était, quoique Pline s'en moque. Il est donc naturel que, l'animal ayant toujours été vivant et organisé, comme des personnes de grande pénétration commencent à le reconnaître, il le demeure aussi toujours. Et puisque ainsi il n'y a point de première naissance ni de génération entièrement nouvelle de l'animal, il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale ni de mort entière prise à la rigueur métaphysique, et que par conséquent, au lieu de la transmigration des âmes, il n'y a qu'une transformation d'un même animal, selon que les organes sont pliés différemment et plus ou moins développés.

8. — Cependant les âmes raisonnables suivent des lois bien plus relevées, et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits, Dieu y ayant si bien pourvu que tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité.

Et on peut dire que tout tend à la perfection, non seulement de l'univers en général, mais encore des créatures en particulier, qui sont destinées à un tel degré de bonheur que l'univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine, qui se communique à un chacun autant que la souveraine sagesse le peut permettre.

9. — Pour ce qui est du cours ordinaire des animaux et d'autres substances corporelles dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière, et dont les changements dépendent plutôt des règles mécaniques que des lois morales, je remarquai avec plaisir que l'ancien auteur du livre *De la diète*, qu'on attribue à Hippocrate, avait entrevu quelque chose de la vérité lorsqu'il a dit en termes exprès que les animaux ne naissent et ne meurent point, et que les choses qu'on croit commencer et périr ne font que paraître et disparaître. C'était aussi le sentiment de Parménide et de Mélisse chez Aristote, car ces anciens étaient plus solides qu'on ne croit.

10. — Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes; cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin, entre autres, en confondant les choses naturelles avec les artificielles, pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres n'est que du grand au petit; ce qui a fait dire depuis à un très habile homme, auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, qu'en regardant la nature de près on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je crois que ce n'est pas en donner une idée assez digne d'elle, et il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine et entre les plus grands chefs

d'œuvre de l'art d'un esprit borné; cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous les accidents, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturellle demeure encore machine dans ses moindres parties, et, qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été, n'étant que transformée par de différents plis qu'elle reçoit, et tantôt étendue, tantôt resserrée, et comme concentrée lorsqu'on croit qu'elle est perdue.

11. — De plus, par le moyen de l'âme ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle *moi* en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être, qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Cependant, s'il n'y avait point de véritables unités substantielles, il n'y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. C'était ce qui avait forcé Mr. Cordemoi à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité. Mais les *atomes de matière* sont contraires à la raison, outre qu'ils sont encore composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison) ne détruirait point leur diversité. Il n'y a que les *atomes de substance*, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler *points*

métaphysiques : ils ont *quelque chose de vital* et une espèce de *perception*, et les points mathématiques sont leur point de vue pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence ; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, constitués par les formes ou âmes, qui soient exacts et réels ; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude.

12. — Je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa ;* ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits ; mais ses disciples, voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière ; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le *système des causes occasionnelles*, qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'auteur de la Recherche de la vérité.

13. Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la diffi-



ılté en disant ce qui ne se peut point; mais il ne pa- .ît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait fectivement. Il est bien vrai qu'il n'y a point d'in- uence réelle d'une substance créée sur l'autre, en par- ınt selon la rigueur métaphysique, et que toutes les hoses, avec toutes leurs réalités, sont continuelle- ıent produites par la vertu de Dieu; mais pour ré- oudre les problèmes, ce n'est pas assez d'employer la ause générale et de faire venir ce qu'on appelle *Deum x machina*. Car, lorsque cela se fait sans qu'il y ait .utre explication qui se puisse tirer de l'ordre des ;auses secondes, c'est proprement recourir au miracle. En philosophie, il faut tâcher de rendre raison en fai- sant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit.

14. — Étant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est par la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable, et qui, en effet, a des avantages très grands et des beautés très considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fond, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors; et qu'ainsi nos sentiments intérieurs, c'est-à-dire qui sont dans l'âme même et non dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps, n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature repré-

sentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces ou des qualités que le vulgaire des philosophes imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement, et se trouvant réciproquement prête à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme, c'est ce rapport mutuel, réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'*union de l'âme et du corps*. Et l'on peut entendre par là comment l'âme a son siège dans le corps par une présence immédiate qui ne saurait être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité dans le résultat des unités, qui est la multitude.

16 . . . .

. . . Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut



dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que, dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents du dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune.

17. — Outre tous ces avantages, qui rendent cette hypothèse recommandable, on peut dire que c'est quelque chose de plus qu'une hypothèse ; puisqu'il ne paraît guère possible d'expliquer les choses d'une autre manière intelligible, et que plusieurs grandes difficultés, qui ont jusqu'ici exercé les esprits, semblent disparaître d'elles-mêmes quand on l'a bien comprise. Les manières de parler ordinaires se sauvent encore très bien. Car on peut dire que la substance dont la disposition rend raison du changement, d'une manière intelligible (en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le

commencement, selon l'ordre des décrets de Dieu), est celle qu'on doit concevoir en cela, comme *agissante* ensuite sur les autres. Aussi, l'action d'une substance sur l'autre n'est pas une émission ni une transplantation d'une entité, comme le vulgaire le conçoit, et ne saurait être prise raisonnablement que de la manière que je viens de dire. Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des émissions et des réceptions des parties, par lesquelles on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de physique; mais, comme la masse matérielle n'est pas une substance, il est visible que l'action à l'égard de la substance même ne saurait être que ce que je viens de dire.

18. — Ces considérations, quelque métaphysiques qu'elles paraissent, ont encore un merveilleux usage dans la physique pour établir les lois du mouvement, comme nos *Dynamiques* le pourront faire connaître. Car on peut dire que dans le choc des corps chacun ne souffre que par son propre ressort, cause du mouvement qui est déjà en lui. Et quant au mouvement absolu, rien ne peut le déterminer mathématiquement, puisque tout termine en rapports : ce qui fait qu'il y a toujours une parfaite équivalence des hypothèses, comme dans l'astronomie ; en sorte que quelque nombre de corps qu'on prenne, il est arbitraire d'assigner le repos ou un tel degré de vitesse à celui qu'on voudra choisir, sans que les phénomènes du mouvement droit, circulaire ou composé, le puissent réfuter. Cependant, il est raisonnable d'attribuer aux corps de véritables mouvements, suivant la supposition qui rend raison des phénomènes, de la manière la plus intelligible, cette dénomination étant conforme à la notion de l'action, que nous venons d'établir.

XIV

L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or, cela peut se faire de *trois façons*. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde, dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième, dans leur propre exactitude.

La *première façon*, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu M. *Huygens*, à son grand étonnement. Il avait deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois ; les battements continuels de ces pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois ; mais ces tremblements divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre, et sans s'entr'empêcher, à moins que les pend les ne s'accordassent, il arrivait par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, elles retournaient bientôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson.

La *seconde manière* de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier, qui les mette d'accord à tous moments : et c'est ce que j'appelle la voie de l'assistance.

Enfin, la *troisième manière* sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite ; et c'est la voie du consentement préétabli.

Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera

aussi par une de ces trois façons. La *voie de l'influence* est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles, qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La *voie de l'assistance* est celle du système des *causes occasionnelles;* mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina,* dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi, il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire, que la *voie de l'harmonie préétablie* par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite, et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre ; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au-delà de son concours général.

Après cela, je ne crois pas que j'aie besoin de rien prouver, si ce n'est qu'on veuille que je prouve que Dieu a tout ce qu'il faut pour se servir de cet artifice prévenant, dont nous voyons même des échantillons parmi les hommes, à mesure qu'ils sont habiles gens. Et supposé qu'il le puisse, on voit bien que c'est la plus belle voie, et la plus digne de lui. Il est vrai que j'en ai encore d'autres preuves, mais elles sont plus profondes, et il n'est pas nécessaire de les alléguer ici [1].

1. *Troisième éclairciss. du syst. nouv.*, etc. Erdm., 134

XV

LES PERCEPTIONS INSENSIBLES

..... Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans Aperceptions et sans Réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'Ame même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet, et de se faire sentir dans l'assemblage, au moins confusément. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde à cause de l'harmonie de l'âme et du corps; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis, pour ainsi dire, de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer; mais, si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer, par exemple, quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des per-

ceptions dont nous ne nous étions pas aperçus inco
tinent, l'aperception ne venant dans ce cas d'avertis
ment, qu'après quelque intervalle, tout petit qu'il s
Pour juger encore mieux des petites perceptions, q
nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutu
de me servir de l'exemple du mugissement, ou
bruit de la mer, dont on est frappé quand on est
rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il fa
bien qu'on entende les parties qui composent ce to
c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chac
de ces petits bruits ne se fasse connaître que da
l'assemblage confus de tous les autres ensemble,
qu'il ne se remarquerait pas, si cette vague, qui le fai
était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par l
mouvement de cette vague et qu'on ait quelque pe
ception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'il
soient; autrement on n'aurait pas celle de cent mill
vagues, puisque cent mille riens ne sauraient fai
quelque chose. D'ailleurs, on ne dort jamais si profo
dément, qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus
et on ne serait jamais éveillé par le plus grand brui
du monde, si on n'avait quelque perception de so
commencement, qui est petit, comme on ne romprai
jamais une corde par le plus grand effort du monde, s
elle n'était tendue et allongée un peu par de moindre
efforts, quoique cette petite extension, qu'ils font, ne
paraisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande
efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce
je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des
sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les
parties; ces impressions que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini;
cette liaison que chaque être a avec tout le reste de
l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de

s petites perceptions le présent est plein de l'avenir chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοι-ντα, comme disait Hippocrate), et que dans la moin-re des substances, des yeux aussi perçants que ceux Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de nivers, *Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox futura tra-ntur.*

Ces perceptions insensibles marquent encore et cons-tuent le même individu, qui est caractérisé par les aces qu'elles conservent des états précédents de cet ndividu, en faisant la connexion avec son état présent; elles se peuvent connaître par un esprit supérieur, uand même cet individu ne les sentirait pas, c'est-à-ire lorsque le souvenir exprès n'y serait plus. Elles donnent même le moyen de retrouver le souvenir au besoin par des développements périodiques, qui peu-vent arriver un jour. C'est pour cela que la mort ne saurait être qu'un sommeil, et même ne saurait en de-meurer un, les perceptions cessant seulement à être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion dans les animaux, qui suspend l'aperception, mais qui ne saurait durer toujours.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'ex-plique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps, et même de toutes les Monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des unes sur les autres, et qui, au jugement de l'auteur du plus beau des dictionnaires[1], exalte la grandeur des per-fections divines au-delà de ce qu'on a jamais conçu. Après cela je dois encore ajouter que ce sont ces pe-tites perceptions qui nous déterminent en bien des rencontres sans qu'on y pense, et qui trompent le vul-gaire par l'apparence d'une *indifférence d'équilibre*,

1. Bayle.

comme si nous étions indifférents de tourner par exemple à droite ou à gauche. Il n'est pas nécessaire que je fasse aussi remarquer ici, comme j'ai fait dans le livre même, qu'elles causent cette inquiétude, que je montre consister en quelque chose qui ne diffère de la douleur que comme le petit diffère du grand et qui fait pourtant souvent notre désir et même notre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique. Ce sont les mêmes parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rappprt entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs, et autres qualités sensibles, et entre les mouvements dans les corps qui y répondent; au lieu que les Cartésiens avec notre auteur, tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités, comme arbitraires, c'est-à-dire comme si Dieu les avait données à l'âme suivant son bon plaisir, sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre les perceptions et leurs objets. sentiment qui me surprend et qui me paraît peu digne de la sagesse de l'Auteur des choses, qui ne fait rien sans harmonie et sans raison.

En un mot, les *perceptions insensibles* sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique, que les corpuscules dans la Physique; et il est également déraisonnable de rejeter les uns et les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la *nature ne fait jamais de sauts*. J'appelais cela *la loi de la continuité*, lorsque j'en parlais autrefois dans les nouvelles de la république des lettres; et l'usage de cette loi est très considérable dans la Physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand et à rebours par le médiocre, dans les degrés comme dans les parties; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mou-

vement plus petit, comme on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant que d'avoir achevé une ligne plus petite, quoique jusques ici ceux qui ont donné les lois du mouvement n'aient point observé cette loi, croyant qu'un corps peut recevoir en un moment un mouvement contraire au précédent. Tout cela fait bien juger que les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement, c'est peu connaître l'immense subtilité des choses, qui enveloppe toujours et partout un infini actuel.

J'ai aussi remarqué, qu'en vertu des variations insensibles, deux choses individuelles ne sauraient être parfaitement semblables, et qu'elles doivent toujours différer plus que *numero*, ce qui détruit les tablettes vides de l'âme, une âme sans pensée, une substance sans action, le vide de l'espace, les atomes, et même des parcelles non actuellement divisées dans la matière, l'uniformité entière dans une partie du temps, du lieu, ou de la matière, les globes parfaits du second élément, nés des cubes parfaits originaires et mille autres fictions des philosophes, qui viennent de leurs notions incomplètes, que la nature des choses ne souffre point et que notre ignorance et le peu d'attention que nous avon à l'insensible, fait passer, mais qu'on ne saurait rendre tolérables, à moins qu'on ne les borne à des abstractions de l'esprit, qui proteste de ne point nier ce qu'il met à quartier, et qu'il juge ne devoir point entrer en quelque considération présente. Autrement, si on l'entendait tout de bon, savoir, que les choses dont on ne s'aperçoit pas, ne sont point dans l'âme ou dans le corps, on manquerait en Philosophie comme en Politique, en négligeant τὸ μικρόν, les progrès insensibles ; au lieu qu'une abstraction n'est pas une erreur, pourvu qu'on sache que ce qu'on dissimule y est. C'est comme

les Mathématiciens en usent quand ils parlent des lignes parfaites, qu'ils nous proposent des mouvements uniformes et d'autres effets réglés, quoique la *matière* (c'est-à-dire le mélange des effets de l'infini qui nous environne) fasse toujours quelque exception. Pour distinguer les considérations, pour réduire les effets aux raisons, autant qu'il nous est possible, et pour en prévoir quelques suites, on procède ainsi : car plus on est attentif à ne rien négliger des considérations que nous pouvons régler, plus la pratique répond à la théorie. Mais il n'appartient qu'à la suprême raison, à qui *rien* n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes les raisons et toutes les suites. Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connaître confusément, et de savoir, au moins distinctement, qu'elles y sont; autrement nous jugeons fort mal de la beauté et de la grandeur de l'univers, comme aussi nous ne saurions avoir une bonne Physique, qui explique la nature des choses en général, et encore moins une bonne Pneumatique, qui comprenne la connaissance de Dieu, des âmes, et des substances simples en général[1].

XVI

DES IDÉES ET DES PRINCIPES INNÉS

Il s'agit de savoir, si l'Ame en elle même est vide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'Essai, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience : ou si l'Ame contient

1. *Nouv. essais*, avant-propos.

originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'École, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.*, II, 15), où il marque que la Loi de Dieu est écrite dans les cœurs. Les Stoïciens appelaient ces principes *notions communes, Prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les Mathématiciens les appellent *notions communes* (κοινὰς ἐννοίας). Les Philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommait *Semina æternitatis*, *item Zopyra,* comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux, cachés au-dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître, comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires. D'où il naît une autre question, savoir si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples ; ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Car si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité ; car il ne suit pas que ce qui est arrivé, arrivera toujours de même. Par

exemple les Grecs et les Romains et tous les autres peuples ont toujours remarqué qu'avant le décours de vingt-quatre heures le jour se change en nuit, et la nuit en jour. Mais on se serait trompé si l'on avait cru que la même règle s'observe partout, puisqu'on a vu le contraire dans le séjour de Nova Zembla. Et celui-là se tromperait encore, qui croirait que c'est au moins dans nos climats une vérité nécessaire et éternelle, puisqu'on doit juger que la Terre et le Soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus avec tout son Système, au moins en sa présente forme. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les Mathématiques pures et particulièrement dans l'Arithmétique et dans la Géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et c'est ce qu'Euclide a si bien compris en montrant par la raison ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La Logique encore avec la Métaphysique et la Morale, dont l'une forme la Théologie et l'autre la Jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités ; et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'Ame ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'Édit du Préteur se lit sur son *Album* sans peine et sans recherche ; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'Arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raison-

nement est long. C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples ; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives, en quoi la faculté, que les bêtes ont, de faire des consécutions, est quelque chose d'inférieur à la raison, qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil; sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bêtes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Les personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience n'en sont pas même exemptes, lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques-uns dans les affaires civiles et militaires, parce qu'on ne considère point assez que le monde change, et que les hommes deviennent plus habiles, en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre du raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une autre, parce que dans une rencontre nouvelle, qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire de voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expé-

rience du passé; mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser, quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons qui l'ont maintenu changent. Pour cette raison les plus sages ne s'y fient pas tant, qu'ils ne tâchent de pénétrer (s'il est possible) quelque chose de la raison de ce fait, pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires; ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites, de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires, distingue encore l'homme et la bête.

Peut-être que notre habile auteur ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées, prises dans un certain sens, il avoue pourtant au commencement du second et dans la suite, que les Idées qui n'ont point leur origine dans la Sensation, viennent de la réflexion. Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes pour ainsi dire? et qu'il y ait en nous : être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que



nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie, ou des tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les Philosophes; car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre, qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles, qui y répondent [1].

TH. — Cette *Table rase*, dont on parle tant, n'est à mon avis qu'une fiction, que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des Philosophes, comme le vide, les atomes et le repos, ou absolu ou respectif, de deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucunes formes. Les choses uniformes, et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des Mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre.

1. *Nouv. essais*, avant-propos.

Les âmes humaines diffèrent non seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques. Et selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres qui lui est propre; et l'une doit toujours différer de l'autre par des dénominations *intrinsèques*, pour ne pas dire que ceux qui parlent tant de cette *Table rase*, après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste, comme les Philosophes de l'école, qui ne laissent rien de leur matière première. On me répondra peut-être que cette *Table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte ? Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet : et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. On m'oppose cet axiome, reçu parmi les Philosophes : *que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens*. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections.

Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe : *nisi ipse intellectus*. Or, l'âm · renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantités d'autres notions que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature.

PH. — J'espère donc que vous accorderez à cet habile auteur que toutes les idées viennent par Sensation ou par Réflexion, c'est-à-dire des observations que nous faisons, ou sur des objets extérieurs et sensibles, ou sur des opérations intérieures de notre âme.

TH. — Pour éviter une contestation sur laquelle nous ne nous sommes arrêtés que trop, je vous déclare par avance, Monsieur, que lorsque vous direz que les idées nous viennent de l'une ou l'autre de ces causes, je l'entends de leur perception actuelle, car je crois avoir montré qu'elles sont en nous avant qu'on s'en aperçoive, en tant qu'elles ont quelque chose de distinct[1].

XVII

LE POUVOIR DE L'AME SUR LES INCLINATIONS

Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons déjà remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière *indirecte ;* à peu près comme Bellarmin voulait que les papes eussent droit

---

1. *Nouv. essais*, l. II, 1.

sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté ; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, qui n'a qu'à parler ; mais comme un prince sage l'est dans ses États ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'était un pouvoir absolu, indépendant des raisons et des moyens, que nous devions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté ; il ne peut point changer sa nature ni agir autrement qu'avec ordre ; et comment l'homme pourrait-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu, l'empire du Sage, est celui de la Raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait les volontés les plus désirables, et par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

Si l'âme est la maîtresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753) elle n'a qu'à vouloir, et aussitôt ce chagrin et cette peine qui accompagnent la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffirait à son avis de se donner de l'indifférence pour les objets des passions (p. 758). Pourquoi donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifférence (dit-il) s'ils sont les maîtres chez eux? Mais cette objection est justement comme si je demandais pourquoi un père de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquérir, mais par adresse, et non pas comme du temps des fées ou du roi Midas, par un simple commandement de la volonté ou par un attouchement. Il

ne suffirait pas d'être le maître chez soi, il faudrait être le maître de toutes les choses pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose : il faut connaître la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment et par un simple acte de la volonté qu'on se corrige et qu'on acquiert une meilleure volonté [1].

XVIII

DE L'ORIGINE RADICALE DES CHOSES [2]

Supposons qu'il y ait eu un livre éternel des éléments de géométrie, et que les autres aient été successivement copiés sur lui, il est évident que, bien qu'on puisse rendre compte du livre présent par le livre qui en a été le modèle, on ne pourra cependant jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, en venir à une raison parfaite; car on a toujours à se demander pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi ces livres, et pourquoi ils sont ainsi écrits. Ce qui est vrai des livres, l'est aussi des divers états du monde; car, malgré certaines lois de transformation, l'état suivant n'est en quelque sorte que la copie du précédent, et, à quelque état antérieur que vous remontiez, vous n'y trouvez jamais la raison parfaite, c'est-à-dire pourquoi il existe certain monde, et pourquoi ce monde plutôt que tel autre. Car vous

1. *Théod.*, § 327, 328.
2. Erdm. 147. *Traduction de l'édition Janet.*

avez beau supposer un monde éternel, comme vous ne supposez qu'une succession d'états, et que dans aucun d'eux vous ne trouvez la raison suffisante, et même qu'un nombre quelconque de mondes ne vous aide en rien à en rendre compte, il est évident qu'il faut chercher la raison ailleurs...

Mais pour expliquer un peu plus clairement comment des vérités éternelles ou essentielles et métaphysiques naissent les vérités contingentes ou physiques, nous devons reconnaître que, par cela même qu'il existe quelque chose plutôt que rien, il y a dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même ou dans l'essence, un certain besoin d'existence, et, pour ainsi dire, quelque prétention à l'existence, en un mot que l'essence tend par elle-même à l'existence. Il suit de là que toutes les choses possibles, c'est-à-dire exprimant l'essence ou la réalité possible, tendent d'un droit égal à l'existence selon leur quantité d'essence réelle, ou selon le degré de perfection qu'elles renferment : car la perfection n'est rien autre chose que la quantité d'essence.

Par là, on comprend de la manière la plus évidente que, parmi les combinaisons infinies des possibles et les séries possibles, il en existe une par laquelle la plus grande quantité d'essence ou de possibilité soit amenée à l'existence. Et, en effet, il y a toujours un principe de détermination qui doit se tirer du plus grand ou du plus petit, ou de manière que le plus grand effet s'obtienne avec la moindre dépense. Et ici le lieu, le temps, en un mot, la réceptivité ou la capacité du monde peuvent être considérés comme la dépense ou la matière la plus propre à la construction du monde, tandis que les variétés des formes répondent à la commodité de l'édifice, à la multitude et à l'élégance des habitations.

Et il en est à cet égard comme dans certains jeux où l'on doit remplir tous les espaces d'une table d'après des lois déterminées. Si l'on n'y met une certaine habileté, on sera enfin empêché par des espaces défavorables, et forcé de laisser beaucoup plus de places vides qu'on ne pouvait ou qu'on ne voulait : or, il y a un certain moyen très facile de remplir sur cette table le plus d'espace possible. De même donc que s'il nous faut faire un triangle qui ne soit déterminé par aucune autre donnée, il en résultera qu'il sera équilatéral, et que s'il s'agit d'aller d'un point à un autre sans aucune détermination de la ligne, on choisira le chemin le plus facile et le plus court, de même, étant une fois admis que l'être l'emporte sur le non-être, c'est-à-dire qu'il y a une raison pour que quelque chose soit plutôt que rien, ou qu'il faut passer de la possibilité à l'acte, il s'ensuit qu'en l'absence même de toute détermination, la quantité d'existence est aussi grande que possible eu égard à la capacité du temps et du lieu (ou à l'ordre possible d'existence) absolument comme les carreaux sont disposés dans une aire donnée de manière qu'elle en contienne le plus grand nombre possible. Par là, on comprend d'une manière merveilleuse comment, dans la formation originaire des choses, peut s'appliquer une sorte d'art divin ou de mécanisme métaphysique, et comment a lieu la détermination de la plus grande quantité d'existence. C'est ainsi que, parmi tous les angles, l'angle déterminé en géométrie est le droit, et que des liquides placés dans des milieux hétérogènes prennent la forme qui a le plus de capacité ou la sphérique; ou plutôt, c'est ainsi que, dans la mécanique ordinaire, lorsque plusieurs corps graves luttent entre eux, le mouvement qui en résulte constitue en résumé la plus grande descente. Car, de même que tous les possibles tendent d'un droit égal à

exister en proportion de la gravité, et, comme d'u côté, il se produit un mouvement qui contient la plu grande descente des graves, de l'autre il se produit u monde où se trouve réalisée la plus grande partie de possibles...

Ainsi le monde n'est pas seulement la machine l plus admirable, mais, en tant qu'il est compos d'âmes, c'est aussi la meilleure république, où il es pourvu à toute la félicité, ou à toute la joie possibl qui constitue leur perfection physique.

Mais, direz-vous, nous voyons le contraire arrive dans ce monde; les gens de bien sont souvent trè malheureux, et, sans parler des animaux, des homme innocents sont accablés de maux et même mis à mor au milieu des tourments; enfin le monde, si l'on envisage surtout le gouvernement de l'espèce humaine ressemble plutôt à une sorte de chaos confus qu'à l'œuvre bien ordonnée d'une sagesse suprême. Cela peut paraître ainsi au premier aspect, je l'avoue, mais si l'on examine la chose de plus près, il résulte évidemment *a priori* des raisons que nous avons données qu'on doit croire le contraire, c'est-à-dire que toutes les choses, et par conséquent les âmes, atteignent au plus haut degré de perfection possible.

Et, en effet, il n'est pas convenable de juger avant d'avoir examiné toute la loi, comme disent les jurisconsultes. Nous ne connaissons qu'une très petite partie de l'éternité qui s'étend dans l'immensité : c'est bien peu de chose, en effet, que l'expérience de quelques milliers d'années dont l'histoire nous transmet la mémoire. Et cependant c'est d'après une expérience si courte que nous osons juger de l'immense et de l'éternel, semblables à des hommes qui, nés et élevés dans une prison ou, si l'on aime mieux, dans les salines souterraines des Sarmates, penseraient qu'il n'y a au

monde aucune lumière que la lampe dont la faible lueur suffit à peine à diriger leurs pas. Regardons un très beau tableau, et couvrons-le de manière à n'en apercevoir que la plus petite partie; qu'y verrons-nous en le regardant aussi attentivement et d'aussi près que possible, sinon un certain amas confus de couleurs jetées sans choix et sans art? Mais si, en ôtant le voile, nous le regardons d'un point de vue convenable, nous verrons que ce qui paraissait jeté au hasard sur la toile a été exécuté avec le plus grand art par l'auteur de l'œuvre. Ce qui a lieu pour l'œil dans la peinture a également lieu pour l'oreille dans la musique. Des compositeurs d'un grand talent mêlent fréquemment des dissonances à leurs accords pour exciter et piquer, pour ainsi dire, l'auditeur, qui, après une sorte d'inquiétude, n'en voit qu'avec plus de plaisir tout rentrer dans l'ordre.

C'est ainsi que nous nous réjouissons d'avoir couru de petits dangers et éprouvé de faibles maux, soit par la conscience de notre pouvoir ou de notre bonheur, soit par un sentiment d'amour-propre; ou que nous trouvons du plaisir aux simulacres effrayants que présentent la danse sur la corde ou les sauts périlleux; de même c'est en riant que nous lâchons à demi les enfants en faisant semblant de les jeter loin de nous, comme a fait le singe qui, ayant pris Christiern, roi de Danemark, encore enfant et enveloppé de ses langes, le porta au haut du toit, et, tout le monde en étant effrayé, le rapporta comme en riant sain et sauf dans son berceau. D'après le même principe, il est insipide de manger toujours des mets doux; il faut y mêler des choses âcres, acides et même amères qui excitent le goût. Qui n'a pas goûté les choses amères n'a pas mérité les douces, et même ne les appréciera pas. C'est la loi même de la joie que le plaisir ne soit pas uniforme,

car il enfante le dégoût, nous rend inertes et no joyeux.

Quant à ce que nous avons dit qu'une partie peu être troublée sans préjudice de l'harmonie générale, ne faut pas l'entendre dans le sens qu'il n'est ten aucun compte des parties et qu'il puisse se faire qu le genre humain soit malheureux et qu'il n'y ait dan l'univers aucun soin de la justice, aucun souci de notr sort, comme pensent quelques-uns qui ne jugent pa assez sainement de l'ensemble des choses. Car il fau savoir que, comme dans une république bien consti tuée, on s'occupe autant que possible des particuliers de même le monde ne peut être parfait si, tout en con servant l'harmonie universelle, on n'y veille aux inté rêts particuliers. Et à cet égard on n'a pu établir au cune règle meilleure que la loi même qui veut qu chacun ait part à la perfection de l'univers par so propre bonheur proportionné à sa vertu et à la bonn volonté dont il est animé pour le bien commun, c'est à-dire par l'accomplissement même de ce que nou appelons la charité et l'amour de Dieu, où de ce qu seul constitue, d'après le jugement des plus sages théo logiens, la force et la puissance de la religion chré tienne elle-même. Et il ne doit pas paraître étonnan qu'il soit fait une si grande part aux âmes dans l'uni vers, puisqu'elles reflètent l'image la plus fidèle d l'auteur suprême, que d'elles à lui il n'y a pas seule ment, comme pour le reste, le rapport de la machine à l'ouvrier, mais celui du citoyen au prince, qu'elles doivent durer autant que l'univers, qu'elles expriment en quelque manière et concentrent le tout en elles-mêmes, de sorte qu'on pourrait dire des âmes qu'elles sont des parties totales.

Pour ce qui regarde surtout les afflictions des gens de bien, on doit tenir pour certain qu'il en résulte

pour eux un plus grand bien, et cela est vrai physiquement et théologiquement. Le grain jeté dans la terre souffre avant de produire son fruit. Et l'on peut affirmer que les afflictions, temporairement mauvaises, sont bonnes pour le résultat, en ce qu'elles sont des voies abrégées vers la perfection. De même en physique, les liqueurs qui fermentent plus lentement mettent aussi plus de temps à s'améliorer, tandis que celles qui éprouvent une plus grande agitation rejettent certaines parties avec plus de force et se corrigent plus promptement.

Et on pourrait dire de cela que c'est reculer pour mieux sauter.

On doit donc regarder ces considérations non seulement comme agréables et consolantes, mais aussi comme très vraies. Et, en général, je sens qu'il n'y a rien de plus vrai que le bonheur, ni de plus heureux et de plus doux que la vérité.

Et pour ajouter à la beauté et à la perfection générale des œuvres de Dieu, il faut reconnaître qu'il s'opère dans tout l'univers un certain progrès continuel et très libre, qui en améliore l'état de plus en plus. C'est ainsi qu'une grande partie de notre globe reçoit aujourd'hui une culture qui s'augmentera de jour en jour. Et bien qu'il soit vrai que quelquefois certaines parties redeviennent sauvages ou se bouleversent et se dépriment, il faut entendre cela comme nous venons d'interpréter l'affliction, c'est-à-dire que ce bouleversement et cette dépression concourent à quelque fin plus grande, de manière que nous profitions en quelque sorte du dommage lui-même.

Et quant à l'objection qu'on pourrait faire, que, s'il en est ainsi, il y a longtemps que le monde devrait être un paradis, la réponse est facile. Bien qu'un grand nombre de substances soient déjà parvenues à la per-

fection, il résulte cependant de la division du continu à l'infini qu'il reste toujours dans l'abîme des choses des parties endormies qui doivent s'éveiller, se développer, s'améliorer et s'élever, pour ainsi dire, à un degré de culture plus parfait.

XIX

DE L'ORIGINE DU MAL [1]

Le célèbre Kepler, et après lui, M. Descartes (dans ses lettres), ont parlé de l'inertie naturelle des corps, et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux, qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent ou la rame, ou quelque autre moyen semblable, ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre; car celle qui passe à tra-

1. *Théodicée*, I, § 30.

vers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir ; mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand, ce qui ne serait point nécessaire si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être et de la force : comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi, les Platoniciens, saint Augustin et les Scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif,

et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La forme aussi est à l'égard de la matière comme l'esprit est à l'égard de la chair; l'esprit est prompt et la chair est infirme, et les esprits agissent

quantum non noxia corpora tardant

XX

L'EXCELLENCE DES ESPRITS ET L'IMMORTALITÉ [1]

Les esprits sont les substances les plus perfectionnables, et leurs perfections ont cela de particulier qu'elles s'entr'empêchent le moins, ou plutôt qu'elles s'entr'aident, car les plus vertueux pourront seuls être les plus parfaits amis : d'où il s'ensuit manifestement que Dieu qui va toujours à la plus grande perfection en général, aura le plus de soin des esprits, et leur donnera non seulement en général, mais même à chacun en particulier le plus de perfection que l'harmonie universelle saurait permettre. On peut même dire que Dieu, en tant qu'il est un esprit, est l'origine des existences; autrement, s'il manquait de volonté pour choisir le meilleur, il n'y aurait aucune raison pour qu'un possible existât préférablement aux autres. Ainsi la qualité de Dieu, qu'il a d'être Esprit lui-même, va de

1. *Disc. de métaphysique*, XXXVI et XXXVII.

vant toutes les autres considérations qu'il peut avoir à l'égard des créatures : les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine : un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, mais le connaît aussi, et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il semble, quoique toute substance exprime tout l'univers, que néanmoins les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu, mais que les esprits expriment plutôt Dieu que le monde. Et cette nature si noble des esprits, qui les approche de la divinité autant qu'il est possible aux simples créatures, fait que Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des êtres, ou plutôt les autres êtres ne donnent que de la matière aux esprits pour le glorifier. C'est pourquoi cette qualité morale de Dieu, qui le rend le seigneur ou monarque des esprits, le concerne pour ainsi dire personnellement d'une manière toute singulière. C'est en cela qu'il s'humanise, qu'il veut bien souffrir des anthropologies, et qu'il entre en société avec nous, comme un prince avec ses sujets; et cette considération lui est si chère que l'heureux et florissant état de son empire, qui consiste dans la plus grande félicité possible des habitants, devient la suprême de ses lois. Car la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux êtres. Et si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret de lui donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral, ou de la cité de Dieu, qui est la plus noble partie de l'univers, doit être d'y répandre le plus de félicité qu'il sera possible. Il ne faut donc point douter que Dieu n'ait ordonné tout en sorte que les esprits non seulement puissent vivre toujours, ce qui

est immanquable, mais encore qu'ils conservent tou
jours leur qualité morale, afin que sa cité ne perde au
cune personne, comme le monde ne perd aucu
substance. Et par conséquent ils sauront toujours c
qu'ils sont, autrement ils ne seraient susceptibles d
récompense ni de châtiment, ce qui est pourtant d
l'essence d'une République, mais surtout de la plu
parfaite, où rien ne saurait être négligé. Enfin Die
étant en même temps le plus juste et le plus débo
naire des monarques, et ne demandant que la bon
volonté, pourvu qu'elle soit sincère et sérieuse, s
sujets ne sauraient souhaiter une meilleure conditio
et pour les rendre parfaitement heureux, il veut seu
lement qu'on l'aime.

Les anciens philosophes ont fort peu connu ces im
portantes vérités; Jésus-Christ seul les a divinemen
bien exprimées, et d'une manière si claire et si fam
lière, que les esprits les plus grossiers les ont conçues
aussi son Évangile a changé entièrement la face de
choses humaines; il nous a donné à connaître l
Royaume des cieux, ou cette parfaite République de
Esprits qui mérite le titre de cité de Dieu, dont il nou
a découvert les admirables lois : lui seul a fait voi
combien Dieu nous aime, et avec quelle exactitude i
a pourvu à tout ce qui nous touche; qu'ayant soin de
passereaux, il ne négligera pas les créatures raisonnable
qui lui sont infiniment plus chères; que tous les che
veux de notre tête sont comptés; que le ciel et la terr
périront plutôt que la parole de Dieu et ce qui appar
tient à l'économie de notre salut soit changé; que Dieu
a plus d'égard à la moindre des âmes intelligentes
qu'à toute la machine du monde; que nous ne devons
point craindre ceux qui peuvent détruire les corps,
mais ne sauraient nuire aux âmes, puisque Dieu seul
les peut rendre heureuses ou malheureuses; et que

s des justes sont dans sa main à couvert de toutes
évolutions de l'univers, rien ne pouvant agir sur
que Dieu seul; qu'aucune de nos actions n'est
iée; que tout est mis en ligne de compte, jusqu'aux
les oisives, et jusqu'à une cuillerée d'eau bien em-
ée; enfin que tout doit réussir pour le plus grand
des bons; que les justes seront comme des soleils,
ue ni nos sens ni notre esprit n'a jamais rien goûté
prochant de la félicité que Dieu prépare à ceux
l'aiment.





DES PRINCIPAUX SYSTÈMES

SUR LA NATURE DES SUBSTANCES

CLAIRCISSEMENTS & EXTRAITS

I

ATOMISME DE DÉMOCRITE

Leucippe et Démocrite ont expliqué tous les phénomènes d'une manière scientifique d'après les mêmes principes. Or, Leucippe accorde aux Éléates que le mouvement est impossible sans le vide et que le vide est un non-être, puisque l'être proprement dit, c'est le plein; mais il enseigne que l'être, au lieu d'être un, consiste dans une infinité de corpuscules invisibles à cause de leur petitesse. Ces corpuscules se meuvent dans le vide, car il y a du vide; de leur combinaison résulte la génération; de leur séparation, la destruction[1]. Ils sont ingénérables et incorruptibles, car en premier

1. Arist., *de gener. et corr.*, I, 8.

lieu, ils ne naissent pas les uns des autres, et en second lieu, rien ne peut sortir du non-être ni rentrer dans le non-être. Ils sont indivisibles : ni de l'unité ne peut venir la pluralité, ni de la pluralité l'unité[1]. Le vide a, au même titre que le plein, une existence actuelle, l'être que le non-être. Si l'être n'était pas séparé par le non-être ou le vide, la pluralité ne saurait exister. Il n'y aurait pas non plus de mouvement. En effet dans le plein il ne peut y avoir de place pour recevoir un autre corps; s'il y en avait, et que deux corps pussent exister dans le même lieu, celui-ci en pourrait également contenir à la fois une infinité, et le plus petit pourrait contenir le plus grand. Sans le vide la dilatation et la contraction seraient également impossibles. La croissance ne peut se faire que si la nourriture pénètre dans les interstices vides des corps. Enfin un vase rempli de cendres peut contenir en outre autant d'eau que s'il était vide[2].

Les atomes ne sont en eux-mêmes susceptibles d'aucune modification, ni, à plus forte raison, d'aucune altération. Ils sont tous de même nature, leur substance étant parfaitement homogène. Ils ne se distinguent les uns des autres par aucune des qualités sensibles qui distinguent les corps d'après la diversité des impressions qu'ils font sur nos sens, telles que la couleur, le son, l'odeur, la saveur, le chaud, le froid. Mais ils diffèrent par la *forme*, par la *position* et par l'*ordre*, par la forme, comme A de N, par la position, comme N de Z, par l'ordre, comme A et N dans les deux syllabes

---

1. Arist., *Phys.*, III, 4; *Mét.*, VII, 13. Il attribue ailleurs à Démocrite cette remarque, déjà faite par Zénon, qu'une division à l'infini ne laisserait subsister aucune grandeur, et que, par conséquent, il faudrait ou que le corps fût composé de points, chose impossible, ou qu'il fût réduit à rien, si ce n'est à un pur phénomène. *De gener. et corr.*, 1, 2.

2. Arist., *Mét.*, I, 4; — *Phys.*, IV, 6.

AN et NA. Ils diffèrent aussi par leur *volume*, et, par conséquent, ils sont de *poids* inégal[1]. C'est pour cela que les corps nous apparaissent avec des qualités si diverses : avec les mêmes lettres ne fait-on pas également bien une tragédie et une comédie[2]? Ces qualités tiennent uniquement au nombre, à la grandeur, à la forme, à la situation réciproque des atomes dont les corps sont composés, et les changements qu'elles subissent se réduisent aux changements survenus par l'effet du mouvement dans la combinaison des atomes. Tout s'explique donc dans les corps par des raisons mathématiques et mécaniques. Les corps n'ont pas en eux-mêmes et indépendamment des perceptions de nos sens les qualités qu'Aristote appelle *sensibles propres*, et les modernes, *qualités secondes*, température, saveur, odeur, couleur, son; ces qualités ne sont, en effet, que des phénomènes, c'est-à-dire des apparences réglées sous lesquelles ils sont perçus par les sens : aussi varient-elles avec les dispositions des sens eux-mêmes[3].

Le feu, étant composé d'atomes ronds et petits, est le plus mobile des éléments.

Le mouvement est inhérent aux atomes : aussi est-il éternel, et n'en faut-il pas chercher la cause en dehors d'eux. Il vient de leur pesanteur naturelle, et, par conséquent, il se fait du haut en bas, suivant la verticale, et sa vitesse est proportionnelle à la masse des atomes. Les vitesses étant ainsi inégales, les atomes se rencontrent, et les plus légers sont refoulés en haut par les plus lourds. De là un tourbillonnement, d'où résultent, peu à peu et suivant des lois nécessaires, par des

1. Arist., *Mét.*, I, 4.
2. Arist., *de gener. et corr.*, I, 2.
3. Arist., *de gener. et corr.*, I, 2.

combinaisons de toutes sortes, tous les corps, tous les êtres, tous les mondes[1].

L'homme est composé d'un corps et d'une âme; mais l'âme est composée d'atomes comme le corps; seulement les atomes dont elle est formée sont les plus mobiles, ceux du feu, puisqu'elle est le principe de la vie et du mouvement dans le corps, et qu'elle produit en elle-même la pensée, qui est un mouvement[2].

II

ATOMISME D'ÉPICURE

Il n'y a entre l'atomisme de Démocrite et celui d'Épicure qu'une différence importante. Pour éviter le déterminisme, il attribue aux atomes une sorte de spontanéité en vertu de laquelle ils dévient de la verticale par un mouvement infinitésimal de *déclinaison*. Ce mouvement se faisant au hasard, le concours des atomes est fortuit. Il s'ensuit que dans la formation des êtres et des mondes, il faut faire la part du hasard avec celle de la nécessité. Dans l'homme, la spontanéité des atomes de l'âme est le principe du libre arbitre[3].

III

ATOMISME DE GASSENDI

Gassendi, en adoptant l'atomisme, le corrige sur plusieurs points. Il n'admet ni l'infinité de l'espace, ni

1. Cic., *de fin.*, I, 6, 17. — Arist., *Phys.*, VIII, 1, 9 ; — *de Gener. et Corr.*, 1, 8.
2. Arist., *de anim.*, I, 2.
3. Cic., *de Natura Deorum*, I, 25, 69. — Lucr., II, 225, sq.

l'existence dans l'espace d'une infinité d'atomes. Il ôte aux atomes la spontanéité que leur avait attribuée Épicure, pour ne leur laisser que l'étendue et l'impénétrabilité. Il n'admet pas non plus que les atomes existent par eux-mêmes. C'est Dieu qui les a créés ; c'est Dieu qui a mis en eux le principe de leurs mouvements et en a fixé les lois ; c'est Dieu qui est l'auteur de l'ordre du monde et qui le conserve par sa providence. Si donc tout s'explique mécaniquement dans la nature, il faut chercher les raisons de ce mécanisme même dans un principe supérieur à la nature.

Dans l'homme, le corps, formé des mêmes principes que les autres corps de la nature, est soumis aux mêmes lois. L'âme irraisonnable, qui préside aux fonctions de la vie de nutrition et de relation, est elle-même corporelle. Mais l'âme raisonnable est incorporelle ; si elle ne l'était pas, elle ne pourrait ni se connaître par la réflexion, ni concevoir l'universel et l'immatériel [1].

IV

MÉCANISME GÉOMÉTRIQUE DE DESCARTES

L'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle ; car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figures, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement, qu'en un espace qui est étendu [2].

Si quelques-uns s'expliquent autrement sur ce sujet,

1. Gass., *Physica.*
2. *Princ. phil.*, I, 53.

je ne pense pourtant pas qu'ils conçoivent autre ch que ce que je viens de dire : car lorsqu'ils distingu la substance corporelle ou matérielle d'avec l'extens et la grandeur, ou ils n'entendent rien par le mot substance corporelle, ou ils forment seulement da leur esprit une idée confuse de la substance immat rielle, qu'ils attribuent faussement à la substan corporelle, et laissent à l'extension la véritable idée cette substance corporelle, laquelle extension ils nom ment un accident, mais si improprement qu'il est ai de connaître que leurs paroles n'ont point de rapp avec leurs pensées.

L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est com pris en cet espace, ne sont différents aussi que par no tre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace, constitue le corps. Prenons par exemple une pierre et en ôtons tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. Otons-en donc premièrement la dureté, parce que, si on réduisait cette pierre en poudre, elle n'aurait plus de dureté, et ne laisserait pas pour cela d'être un corps; ôtons-en aussi la couleur, parce que nous avons pu voir quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur; ôtons-en la pesanteur, parce que nous voyons que le feu, quoiqu'il soit très léger, ne laisse pas d'être un corps; ôtons-en le froid, la chaleur, et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude et tantôt froide. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps, consiste en cela seul que nous apercevons qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur : or, cela

même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide... Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa figure, et comment il est situé entre les autres corps [1].

Pour ce qui est du vide au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en tout l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps [2].

Il est aussi très aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la matière qui soient de leur nature indivisibles. D'autant que, pour petites qu'on suppose ces parties, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une d'entre elles qui ne puisse être encore divisée en deux ou un plus grand nombre d'autres plus petites.

Nous saurons aussi que ce monde, ou la matière qui compose l'univers, n'a point de bornes, parce que quelque part où nous en voulions feindre, nous pouvons encore imaginer au delà des espaces indéfiniment étendus, que nous n'imaginons pas seulement, mais que nous concevons être tels en effet que nous les imaginons; de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu, car l'idée de l'étendue que nous concevons, en quelque espace que ce soit, est la vraie idée que nous avons du corps [3].

1. *Princ. phil.*, II, 9, 13.
2. *Ibid.*, II, 16.
3. *Ibid.*, II, 20, 21.

Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers; et toutes les propriétés que nous apercevons distinctement en elle se rapportent à cela seul qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et partant qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de ses parties [1].

On dira peut-être que je considère plusieurs parties en chaque corps qui sont si petites qu'elles ne peuvent être senties, et je sais bien que cela ne sera pas approuvé par ceux qui prennent leurs sens pour la mesure des choses qui se peuvent connaître. Mais c'est, ce me semble, faire grand tort au raisonnement humain de ne vouloir pas qu'il aille plus loin que les yeux; et il n'y a personne qui puisse douter qu'il y a des corps si petits qu'ils ne peuvent être aperçus par aucun de nos sens, pourvu seulement qu'il considère quels sont les corps qui sont ajoutés à chaque fois aux choses qui s'augmentent continuellement peu à peu, et quels sont ceux qui sont ôtés des choses qui diminuent en même façon. Pour le moins, entre les philosophes, ceux qui avouent que les parties de la quantité sont divisibles à l'infini, doivent avouer qu'en se divisant elles peuvent devenir si petites qu'elles ne seront aucunement sensibles.

Peut-être aussi que quelqu'un dira que Démocrite a déjà ci-devant imaginé de petits corps qui avaient diverses figures, grandeurs et mouvements, par le divers mélange desquels tous les corps sensibles étaient composés, et que néanmoins sa philosophie est communément rejetée. A quoi je réponds qu'elle a été rejetée premièrement parce qu'elle supposait que ces petits corps étaient indivisibles, ce que je rejette aussi entiè-

1. *Princ. phil.*, II, 23.

rement; puis à cause qu'il imaginait du vide entre deux, et je démontre qu'il est impossible qu'il y en ait; puis aussi à cause qu'il leur attribuait de la pesanteur, et moi je nie qu'il y en ait en aucun corps, en tant qu'il est considéré seul, parce que c'est une qualité qui dépend du mutuel rapport que plusieurs corps ont les uns aux autres; puis enfin on a eu sujet de la rejeter à cause qu'il n'expliquait point en particulier comment toutes choses avaient été formées par la seule rencontre de ces petits corps, ou bien s'il l'expliquait de quelques-unes, les raisons qu'il en donnait ne dépendaient pas tellement les unes des autres que cela fît voir que toute la nature pouvait être expliquée en même façon.

Enfin, quelqu'un pourra aussi demander d'où j'ai appris quelles sont les figures, les grandeurs et les mouvements des petites parties de chaque corps, plusieurs desquelles j'ai ici déterminées tout de même que si je les avais vues. A quoi je réponds que j'ai premièrement considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et que n'en ayant point trouvé d'autres, sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et des mécaniques, j'ai jugé qu'il fallait nécessairement que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul; parce que toutes les autres notions que nous avons des choses sensibles, étant confuses et obscures, ne peuvent servir à nous donner la connaissance d'aucune chose hors de nous, mais plutôt la peuvent empêcher. Ensuite de quoi j'ai examiné toutes les principales différences qui se peuvent trouver entre

les figures, grandeurs et mouvements de divers corps que leur seule petitesse rend insensibles, et quels effets sensibles peuvent être produits par les diverses façons dont ils se mêlent ensemble, et, par après, lorsque j'ai rencontré de semblables effets dans les corps que nos sens aperçoivent, j'ai pensé qu'ils avaient pu être ainsi produits ; puis j'ai cru qu'ils l'avaient infailliblement été, lorsqu'il m'a semblé être impossible de trouver dans toute l'étendue de la nature aucune autre cause capable de les produire. A quoi l'exemple de plusieurs corps produits par l'artifice des hommes m'a beaucoup servi ; car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir ; au lieu que les tuyaux, ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens [1].

Dieu est la première cause du mouvement, et il en conserve toujours une égale quantité dans l'univers [2]. La force qui meut, et même celle qui ne fait que déterminer à son gré le mouvement, ne dit rien en soi de corporel... Elle n'est point du tout du ressort du corps, mais elle doit nécessairement venir d'ailleurs, pour avoir son effet dans le corps. Un corps en particulier est de soi capable d'être mû, mais non pas de se mouvoir soi-même, ni de mouvoir un autre corps, sinon en tant que déjà il est mû ; et ainsi le principe du mouvement

1. *Princ. phil.*, IV, 201-203.
2. *Ibid.*, II, 36.

est hors du corps. Mais comme nous ne connaissons que deux sortes de substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, il est nécessaire que la propriété de donner le premier mouvement au corps appartienne à la substance spirituelle. Mais à quelle substance spirituelle? A la finie, ou à l'infinie? Je dis qu'il n'y a que l'infinie seule qui en soit capable; mais que la finie comme l'âme de l'homme peut seulement être capable de déterminer le mouvement qui est déjà [1].

Il n'y a dans les animaux aucun vrai sentiment ni aucune vraie passion comme en nous. Nous connaissons bien en eux des mouvements semblables à ceux qui suivent de nos imaginations ou sentiments, mais non pas pour cela des imaginations ou sentiments. Leurs mouvements ne peuvent provenir que d'un principe corporel et mécanique, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties. Ce sont des automates qui, étant composés par la nature, sont incomparablement plus accomplis que ceux qui peuvent sortir de la main des hommes [2]. Le corps humain est une machine de même sorte, et les fonctions, c'est-à-dire toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, s'y exécutent mécaniquement selon les mêmes lois [3].

On ne peut douter néanmoins que l'âme puisse faire mouvoir le corps, puisque des expériences très certaines et très évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Non pas qu'elle puisse augmenter la quantité de mouvement qui y est déjà; mais elle

1. *Lettre de Clerselier, œuvres phil. de Descartes, éd. Garnier,* t. IV, p. 329.
2. DESCARTES, *Lettres 26, 41, 54, éd. Garnier,* t. III et IV.
3. *Id. Discours sur la méthode,* V^e p.

peut le déterminer, en donnant une direction nouve au cours des esprits [1].

Quand on considère attentivement l'immensité Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu y ait rien qui ne dépende de lui. Il répugne que volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indi rente à toutes les choses qui ont été faites ou qui feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente bien ou le vrai, ce qu'il faut faire, ce qu'il faut cro ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir l'objet de l'entendement divin avant que sa nature a été constituée telle par la détermination de sa volont par une priorité d'ordre ou de nature. Si quelque rais ou apparence de bonté eût précédé sa préordinati elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est d terminé à faire les choses qui sont au monde, po cette raison elles sont très bonnes, c'est-à-dire que raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ain voulu faire. Même les vérités éternelles dépendent la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législ teur, les a ordonnées et établies de toute éternité. lui a été libre et indifférent de faire qu'il ne fût p vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux deux droits, ou même que les contradictoires n peuvent être ensemble. Et encore que Dieu ait voul que ces vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à di qu'il les ait nécessairement voulues. C'est parler d Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'asse jettir au Styx et aux destinées, que de dire que ce vérités sont indépendantes de lui [2].

---

1. *Id.*, *Lettre 68.* — *Lettre de Clerselier.*
2. Descartes, *Rép. aux Ves object.*; — *Lettres 45, 47, 48, 71.*

V

LE MÉCANISME CARTÉSIEN DANS LE SYSTÈME DE SPINOZA

Spinoza entend par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose [1]; par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance, comme constituant son essence; par *modes* les affections de la substance.

De ces définitions, il déduit les propositions suivantes :

1° Toute substance est infinie; 2° il ne peut exister aucune autre substance que Dieu.

Dès lors l'étendue et la pensée, toutes deux infinies, sont des attributs de Dieu. Il en a une infinité d'autres; mais nous ne les connaissons pas. Et quant aux choses particulières, elles ne sont rien autre chose que les affections des attributs de Dieu, c'est-à-dire les modes par lesquels ils s'expriment d'une façon déterminée.

Les esprits sont les modes de sa pensée; les corps, les modes de son étendue.

Dieu existe et agit par la seule nécessité de sa nature. Seul, il existe et agit à ce titre. Seul, par conséquent, il est une cause libre, car c'est en cela que consiste la liberté. Il est sa propre cause, car son essence enveloppe l'existence : il est la cause et de l'essence et de l'existence de toutes les choses particulières, qui n'existent qu'en lui et par lui.

1. C'est l'équivalent de la définition cartésienne. On voit combien elle est équivoque. Spinoza l'a interprétée de manière à en faire sortir tout son panthéisme.

Dans cette déduction, Spinoza s'appuie sur le principe suivant, qui n'est autre, on peut le remarquer, que le principe Leibnitzien de la raison suffisante : *Pour toute chose, on doit pouvoir assigner une cause ou raison qui explique pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas.* Comme le fera Leibnitz, il met la cause ou la raison de l'existence dans la perfection : *La perfection n'ôte pas l'existence, elle la fonde;* c'est l'imperfection qui la détruit. Dieu existe nécessairement parce qu'il est souverainement parfait. A mesure qu'une réalité plus grande convient à la nature d'une chose, elle a de soi d'autant plus de force pour exister.

Il suit de ce qui précède que les choses ont été produites par Dieu avec une haute perfection. Elles ont, en effet, résulté nécessairement de l'existence d'une nature souverainement parfaite. Si on les suppose produites d'une autre façon, il serait nécessaire d'attribuer à Dieu une autre nature. Soumettre toutes choses à une certaine volonté indifférente et les faire dépendre du bon plaisir de Dieu, c'est introduire une notion chimérique et vraiment puérile de la liberté divine. On croirait jusqu'ici entendre Leibnitz. Mais ce serait une grave méprise que de s'arrêter à la ressemblance des formules. Le Dieu de Spinoza agit par une nécessité absolue et géométrique. Ni l'intelligence ni la volonté n'appartiennent à sa nature. Les causes finales sont des fictions imaginées par les hommes. Rien n'est plus faux que de faire agir Dieu par la raison du bien. C'est poser hors de lui quelque chose qui ne dépend pas de lui et le soumettre à une sorte de fatalité. Ainsi, la souveraine perfection que Spinoza attribue à Dieu se réduit à la puissance infinie ; elle exclut la sagesse et la bonté, c'est-à-dire ce qui, comme le montrera fort bien Leibnitz, constitue par excellence la perfection. Elle développe ses effets sans choix, avec une nécessité

absolue, qui soumet toutes choses à un déterminisme géométrique. Le déterminisme de Leibnitz sera, au contraire, un déterminisme tout moral. Peut-être y faut-il néanmoins reconnaître quelque trace de celui de Spinoza.

Les modes ou affections des attributs de Dieu dérivent éternellement et nécessairement les uns des autres, par une sorte de mécanisme géométrique, les modes de la pensée des modes de la pensée, les modes de l'étendue des modes de l'étendue. Chacun d'eux, déterminé à l'existence et à l'action par ceux qui le précèdent, est à son tour la cause, au moins partielle, de l'existence et de l'action de ceux qui le suivent.

Un corps étant un mode qui exprime d'une certaine façon déterminée l'essence de Dieu, en tant qu'on le considère comme chose étendue, l'être formel des corps ne découle pas de la pensée divine. De même l'être formel des idées, qui ont pour cause Dieu considéré comme une chose pensante, est indépendant de tout autre attribut divin. Par conséquent les idées des choses particulières n'ont pas plus pour cause efficiente leurs objets, que ceux-ci n'ont pour cause efficiente leurs idées. Entre les modes de la pensée, qui sont les idées ou les esprits, et les modes de l'étendue, qui sont les corps, il n'y a aucun rapport physique de cause à effet. Mais l'ordre et la connexion des idées est la même que l'ordre et la connexion des choses. Il y a là une harmonie naturelle et nécessaire. La substance pensante étant identique à la substance étendue, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières. Si l'on considère les choses comme modes de la pensée, c'est-à-dire, à titre d'idées, on doit expliquer l'ordre de toute la nature ou la connexion des causes par le seul attribut de la pensée ; et si on les considère comme

modes de l'étendue, par le seul attribut de l'étendue, mais que l'on conçoive la nature sous l'attribut de l'étendue ou sous celui de la pensée, on trouve toujours un seul et même ordre, une seule et même connexion de causes[1].

L'harmonie préétablie de Leibnitz sera bien différente ; mais n'en a-t-il pas pris dans Spinoza la première idée ?

L'âme humaine est l'idée du corps humain, où, par conséquent, il ne peut rien arriver qu'elle ne le perçoive.

Tous les corps, à des degrés divers, sont animés, car de tous il y a nécessairement en Dieu une idée, qui est leur âme. La perfection des idées ou des âmes est en proportion de la perfection de leurs objets ou des corps.

Le corps humain se compose de plusieurs individus (de nature diverse), dont chacun est lui-même fort composé. On peut même dire que cette composition va à l'infini. L'union par laquelle un certain nombre de corps constituent un seul corps, un individu, se réduit au concours de leurs mouvements.

De même, l'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, mais composée de plusieurs idées, de toutes les idées des parties qui composent le corps humain[2].

On voit par ces propositions que Spinoza avait encore donné à Leibnitz l'exemple d'animer toute la nature.

Dans la question particulière de l'union de l'âme humaine et du corps humain, il fait du principe général de l'harmonie des corps et des âmes une applica-

1. *Ethique,* II, *pr.* 5, 7.
2. *Ibid.*, II, *pr.* 13, 15.

ion remarquable, dont Leibnitz s'est peut-être souvenu. Après avoir établi, conformément à ce principe, que ni le corps ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos, il enseigne que toutes les fonctions du corps humain, tous ses mouvements, même ceux que l'on qualifie de volontaires, comme parler, travailler, doivent s'expliquer mécaniquement par sa structure, et que l'on peut déduire des seules lois de la nature corporelle les causes des édifices, des peintures et de tous les ouvrages de l'art humain [1]. « Tout se fait dans l'âme, dira Leibnitz, comme s'il n'y avait point de corps, tout se fait dans le corps comme s'il n'y avait point d'âme. »

VI

DOCTRINE PÉRIPATÉTICIENNE DES FORMES SUBSTANTIELLES

D'après la doctrine d'Aristote, reproduite, développée et mise en harmonie avec le dogme chrétien par les philosophes scolastiques, les êtres de la nature se composent de deux principes : l'un inerte, passif, indéterminé par lui-même et diversement déterminable, d'où dérive leur étendue, *la matière ;* l'autre actif, déterminant, d'où dérivent, avec leur unité, leurs propriétés spécifiques, *la forme.* La matière dont il s'agit ici, n'est pas une substance complète, un corps ou même un élément doué déjà de propriétés déterminées, et susceptible d'être façonné par la nature ou par l'industrie de l'homme, comme le marbre, l'or ou l'air, l'eau, la terre. Ce sont là des substances déjà formées,

1. *Eth.*, III, pr. 2.

qui, dans les transformations qu'elles subissent sans être détruites, ne reçoivent que des modifications accidentelles. Il s'agit de la *matière première,* ou comme dit saint Thomas avant Leibnitz, de la *matière nue,* qui n'a ni quantité, ni qualité, ni essence déterminée, et n'est encore que virtuellement et *en puissance* ce qu'elle deviendra par la diversité des formes qu'elle pourra revêtir[1]. Elle n'est point une substance complète ; elle est le *substratum* et comme le fond nécessaire de toute substance naturelle. Aussi se retrouve-t-elle identique dans tous les corps. La forme n'est point la figure. Ce n'est pas non plus l'ensemble des modes qui constituent les états plus ou moins durables par où passent les corps, ni même l'ensemble des propriétés qui dérivent de leur essence. C'est le principe qui constitue cette essence même dans son existence actuelle. Elle n'est pas plus que la matière une substance complète ; mais par elle la substance, qui n'avait dans la matière qu'une existence potentielle, a une existence actuelle[2].

On voit par là que la matière ne peut exister sans aucune forme ; car elle serait, sans être rien de déterminé. Quant à la forme, comme dans les êtres de la nature elle est l'acte qui réalise ce que la matière contenait en puissance, elle ne peut pas non plus exister en dehors de la matière.

La distinction de la matière et de la forme explique la distinction des deux ordres de propriétés qu'on observe dans les corps. La quantité, l'étendue, avec la multiplicité de ses parties situées les unes en dehors des autres, la passivité et l'inertie, dérivent du principe matériel ; les qualités spécifiques ou génériques, l'unité

1. Arist., *Métaph.*, l. I, 4 ; — S. Thom., *Quæst. de spirit. creat.*, a. 1.
2. S. Thom., *quæst. disp. de anim.*, a. 9.

qui les fait toutes conspirer à la même fin, en même temps qu'elle réalise dans l'étendue l'union et la continuité des parties, l'activité, qui seule explique le mouvement et distingue les corps naturels des corps artificiels, dérivent du principe formel [1].

Quoique la matière et la forme entrent l'une et l'autre dans l'essence des êtres de la nature, c'est la forme qui en est la partie principale. C'est par elle qu'ils imitent quelque chose de la souveraine perfection de Dieu.

La matière est ingénérable et incorruptible. Aristote la croyait éternelle ; les scolastiques enseignent qu'elle a été créée de Dieu. Quant aux formes qui ne peuvent exister qu'en une matière, à proprement parler elles ne naissent, ni ne meurent ; néanmoins elles commencent avec les composés dont elles sont les principes déterminants, et finissent avec eux, sous l'action des causes naturelles. Virtuellement contenues dans la matière, elles en sortent par voie d'*éduction*, dans les conditions et suivant un ordre invariablement fixés par les lois de la nature [2].

Il est difficile, sinon impossible, de concevoir clairement ce qu'est, dans ce système, la réalité soit de la matière, soit de la forme, et comment celle-ci peut être tirée de celle-là. Qu'est-ce qu'une substance incomplète? De quelle sorte peut être l'union de deux substances incomplètes, dont l'une est le sujet où l'autre subsiste, dont l'une est en puissance ce que l'autre est en acte, et qui, par je ne sais quel concours, constituent ensemble une substance complète? Ce qui augmente la difficulté, c'est que la même matière, si

1. S. Thom., *in 4 sentent.*, *distinct.* 12, *qu.* 1, a. 2.
2. S. Thom., I, *q.* 90, a. 2; — *q.* 45. a 4, 8; — *quæst. disp.*, *de potent.*, *qu.* 5, a. 1 *ad.* 5.

elle n'a jamais qu'une forme à la fois, peut recevoir successivement les formes les plus diverses. Elle les contient donc virtuellement, enveloppées en quelque sorte sous celle dont elle est actuellement revêtue. Qu'on n'oublie pas d'ailleurs, que ces formes sont irréductibles les unes aux autres et réalisent au sein de la même matière des êtres substantiellement différents, qu'elles sont simples, et font l'unité des vraies substances, c'est-à-dire des corps qui n'étant pas de simples agrégats, sont seuls véritablement uns. Leibnitz voulant profiter des avantages qu'offrait pour l'explication des lois de la nature le système dynamique de l'ancienne philosophie essaya de le dégager de ces difficultés peut-être insolubles, attribua résolument à toutes les formes la réalité substantielle et la simplicité des âmes, fit de l'énergie leur essence et ne vit plus dans la matière première que la limite où leur activité s'arrête et où leur passivité commence.

Les scolastiques admettent une grande diversité de formes. Chacun des quatre éléments a la sienne : puis viennent les formes plus élevées des corps *mixtes*, ou, comme on dirait aujourd'hui, des corps *composés*. Préparée en quelque sorte par elles, la matière peut entrer dans la constitution des corps vivants ou organiques, dont la forme est l'âme. Ce qui distingue les êtres vivants, c'est l'activité tout interne, ou immanente, par laquelle ils se développent peu à peu, et qui fait d'eux, en un sens, les causes de leur propre perfection. On distingue trois sortes d'âmes, celles des simples vivants, ou âmes *végétatives*, celles des animaux, ou âmes *sensitives*, et celles des hommes, ou âmes *raisonnables*. Dans cette hiérarchie, chaque forme contient éminemment, avec sa perfection propre, toutes les perfections des formes inférieures. A travers une suite de degrés dont chacun est tour à tour fin et moyen, la

nature s'élève progressivement jusqu'à l'homme, qui est, dans le monde sublunaire, la fin dernière du mouvement incessant de la génération [1].

L'âme humaine n'est pas seulement la forme substantielle d'un corps vivant : c'est une forme *subsistante*. Par ses facultés spirituelles elle est capable, dans la pensée, dans le vouloir, d'une action foncièrement indépendante du corps et de ses mouvements. Elle peut donc exister et vivre séparée du corps, quoique son union avec le corps soit naturelle. Il n'y a plus au-dessus d'elle que la hiérarchie des pures intelligences, qui sont des formes naturellement affranchies de tout lien avec la matière. Elles peuvent mouvoir les corps : ce sont elles qui président, d'après l'École, aux mouvements des astres ; mais elles ne sont point faites pour être unies à des corps.

Ce système a de la grandeur ; on voit que sur bien des points Leibnitz en adopta les principes. Ce qu'il en rejeta, c'est surtout l'explication du détail des phénomènes par l'intervention des formes substantielles ; c'est la multiplication démesurée de ces formes, que l'on imaginait tout exprès pour se tirer d'embarras chaque fois qu'on ne savait comment ramener quelque phénomène nouveau aux phénomènes connus ; c'est surtout la surcharge des puissances accidentelles, des qualités occultes, des facultés de toutes sortes, forgées par la mauvaise scolastique.

« *Et quidquid schola finxit otiosa*

lutins secourables, qui viennent paraître comme les dieux de théâtre, ou comme les fées de l'Amadis, et qui

1. S. Thom., *quæst. disp. de anima*, a. 9; *Summ. cont. gent.*, III, 22.

feront au besoin tout ce que voudra un philosophe, sans façon et sans outils[1] ».

Voici son jugement sur la doctrine des formes substantielles. Il est remarquable qu'il suit, pour en établir la réalité, la même marche que Suarez[2]. Il semble que depuis peu le nom des formes substantielles est devenu infâme auprès de certaines gens, et qu'on a honte d'en parler. Cependant, il y a encore peut-être en cela plus de mode que de raison. Les scolastiques employaient mal à propos une notion générale, quand il s'agissait d'expliquer des phénomènes particuliers; mais cet abus ne détruit point la chose. L'âme de l'homme déconcerte un peu la confiance de quelques-uns de nos modernes. Il y en a qui avouent qu'elle est la forme de l'homme; mais aussi ils veulent qu'elle est (*sic*) la seule forme substantielle de la nature connue... On n'a point de raison de donner ce privilège à l'homme seul, comme si la nature était faite à bâtons rompus. Il y a lieu de juger qu'il y a une infinité d'âmes, ou, pour parler plus généralement, d'entéléchies primitives, qui ont quelque chose d'analogique avec la perception et l'appétit, et qu'elles sont toutes et demeurent toujours des formes substantielles des corps. Il est vrai qu'il y a apparemment des espèces qui ne sont pas véritablement *unum per se* (c'est-à-dire des corps doués d'une véritable unité, ou d'un être indivisible qui en fasse le principe actif total), non plus qu'un moulin ou une montre le pourraient être. Les sels, les minéraux et les métaux pourraient être de cette nature, c'est-à-dire de simples contextures ou masses où il y a quelque régularité. Mais les corps des uns et des autres, c'est-à-dire les corps animés aussi

1. *Nouv. essais*, IV, 3.
2. *Disputat. met., D.* XV, *sect.* 1, 6.

bien que les contextures sans vie, seront spécifiés par la structure intérieure, puisque dans ceux-là même qui sont animés, l'âme et la machine, chacune à part, suffisent à la détermination; car elles s'accordent parfaitement et s'expriment mutuellement, l'une ayant concentré dans une parfaite unité tout ce que l'autre a dispersé dans la multitude. Ainsi, quand il s'agit de l'arrangement des espèces, il est inutile de disputer des formes substantielles, quoiqu'il soit bon pour d'autres raisons de connaître s'il y en a et comment; car sans cela on sera étranger dans le monde intellectuel... Si le vulgaire n'en parle point, il ne parle pas non plus ni d'algèbre, ni d'incommensurable[1]. »

Rien ne saurait mieux montrer que ce passage par quel lien de filiation et dans quelle mesure la philosophie de Leibnitz se rattache à la philosophie de l'École.

1. *Nouv. essais*, III, 6.



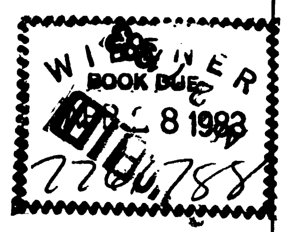


TABLE DES MATIÈRES

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES SUR LA NATURE DES SUBSTANCES

ÉCLAIRCISSEMENTS ET EXTRAITS

IMPRIMERIE ALPH. LE ROY FILS, RENNES.


BOOK DUE

